ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X

Cumhuriyet Üniversitesi 1974

cumhuriyet ilahiyat dergisi

cumhuriyet ilahiyat dergisi 1996

cumhuriyet ilahiyat dergisi

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
http://dergipark.gov.tr/cuid

21-1
2017

cumhuriyet theology journal

21-1 (2017)

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528– 9861 **e-ISSN:** 2528-987X

ATLA Religion Database® (ATLA RDB®) No. 3897088

EBSCO PID: 22392

CROSSREF ID: 300466

OCLC WorldCat: TRCUI-7157

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları
PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)
BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas / Türkiye
BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2017
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies
PERIOD: Biannual
(15 June & 15 December)
PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House - Sivas/Turkey
PUBLICATION DATE: 15 June 2017
L. PUBLICATION: Turkish & English

CUID yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
CUID 2015 yılında *ATLA Religion Databese* uluslararası din alan indeksine kabul edilmesi nedeniyle **"Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi"** statüsü elde etmiştir.
CUID is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE AND CORRESPONDENCE ADDRESS

Cumhuriyet Universitesi, Ilahiyat Fakultesi, 58140 Sivas/ Turkey

mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

http://dergipark.gov.tr/cuid

YAYINCI / PUBLISHER
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TURKİYE
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

CUID, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / ***CUID*** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Yrd. Doç. Dr. Emrah KAYA Sakarya University, Faculty of Theology / TURKEY

Dr. Zeynep YUCEDOGRU University of Nottingham, Department of Theology / UK

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

1. WORLDCAT (Başlangıç / S. Date: 15/12/1996)
2. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabani / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 1996)
3. ARASTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 2001)
4. ULAKBİM TR DİZİN /TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
5. CROSSREF DOI (Başlangıç / S.Date: 15/06/2014)
6. OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul / Accepted: 08/08/2015)
7. SHERPA/RoMEO (Kabul / Accepted: 21/08/2015)
8. INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul / Accepted: 08/12/2015)
9. OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 15/12/2015)
10. ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 25/03/2016)
11. TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: Tarihi: 20/04/2015)
12. DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 25/04/2016)
13. ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul /Accepted: 29/04/2016)
14. SIS: Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 04/05/2016)
15. SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 05/05/2016)
16. SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 07/05/2016)
17. ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Kabul / Accepted: 20/05/2016)
18. PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul / Accepted: 09/06/2016)
19. BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
20. J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
21. ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 24/08/2016)
22. DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul / Accepted: 02/09/2016)
23. MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Kabul / Accepted: 14/09/2016)
24. İDEALONLİNE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 21/09/2016)
25. CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul / Accepted: 06/10/2016)
26. EBSCO Humanities International Index (Kabul / Accepted: 27/12/2016)
27. EBSCO Humanities Source Ultimate (Kabul / Accepted: 27/12/2016)
28. RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 25/01/2017)
29. CORE Database (Kabul / Accepted: 30/01/2017)
30. PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul / Accepted: 01/02/2017)
31. ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul /Accepted: 12/02/2017)
32. SWI: Scientific World Index (Kabul / Accepted: 17/03/2017)

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Haziran/June 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 1

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

"Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi: CUID"

THE LATEST ISSUE OF CUMHURIYET THEOLOGY JOURNAL: VOLUME 21, ISSUE 1

Greetings and welcome back to Cumhuriyet Theology Journal, which celebrated its 21st year in the academic publication journey. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication. We would like to share with you the achievements that have been made since the second issue of 20th volume, published on 15th December, 2016.

Our Journal has complied with all the technical requirements imposed by ***JournalPark***, an electronic open-access system hosting journals that TUBITAK-Turkish National Database recently offers. Within this framework, our new website has come on stream. The new website: http://dergipark.gov.tr/cuid

In order to disseminate the articles, which are academic productions of highly significant endeavours, to international academia and to increase the chance of getting cited in international academic studies, we demand both 150-word Turkish and English abstracts and 750-word summaries of the accepted submission.

Our journal now has been indexed by various international indexes: ATLA Religion Database, EBSCO Humanities International Index, EBSCO Humanities Source Ultimate Database, MLA International Bibliography, Central and Eastern European Online Library, The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences and Turkish National Database Social Science and Humanities Database.

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use Chicago Manual Style referencing, which is clearly highlighted in our author guidelines.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report. Submissions went through

a double-blind review process for the issue 20/1, and we have not announced the identities of reviewers since 2016.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 78 articles between January-April 2017 from the Turkish academics. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 21 articles.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Asst. Prof. Adem Ciftci, Asst. Prof. Sema Yilmaz, R.A. Maruf Cakir and the assistant editors of the language review-process Asst. Prof. Emrah Kaya and Dr. Zeynep Yucedogru.

We hope to see you all on 15 December 2017 with our next issue.

15 June 2017

Asst. Prof. Abdullah Demir
Editor
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Kalām
Sivas/Turkey
abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573

CUMHURİYET İLAHİYAT DERGİSİ YENI SAYI: CİLT 21, SAYI 1

Akademik yayın hayatının 21. yılına ulaşan *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, son yıllarda ulusal ve uluslararası akademik yayıncılık alanında önemli mesafeler kat etti. 15 Aralık 2016 tarihinde yayımladığımız 20. cilt 2. sayımızdan itibaren sağlanan ilerlemeleri, siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz.

Dergimiz, TÜBİTAK - ULAKBİM'in sunduğu elektronik dergi yönetim sistemi *DergiPark*'ın yeni versiyonunun güçlü açık erişim ve online akademik yayıncılık alt yapısını kullanabilmek amacıyla gerekli teknik çalışmaları tamamladı. Bu kapsamda yeni web sayfamız (dergipark.gov.tr/cuid) hizmete girdi.

Dergimizde yayımlanan yoğun emek mahsulü makalelerin uluslararası akademik camianın bilgisine sunulabilmesi ve yazarlarımızın yurt dışından atıf alabilmesi amacıyla, hakem değerlendirmesinden geçen makalelerin, Türkçe ve İngilizce 150 kelimelik "Öz/Abstract" ile birlikte 750 kelimelik "Özet/Summary" içermesi de zorunlu tutulmaya başlandı.

Dergimiz, Uluslararası ATLA Religion Database tarafından 20/05/2016 itibariyle taranmaya başlandı. Dergimizde yayımlanan her bir makale, ATLA indekste taranmaya başlamamız ile birlikte, yazarlarına doçentlik başvurusunda ÜAK'ın belirlediği "uluslararası" kategoride puan katkısı sağlayacaktır. Ayrıca dergimiz, EBSCO Humanities International Index, EBSCO Humanities Source Ultimate Database ve MLA International Bibliography tarafından da dizinlenmeye başladı.

15 Haziran 2017 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler şunlardır:

1. WORLDCAT (Başlangıç / S. Date: 15/12/1996)
2. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabani / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 1996)
3. ARASTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 2001)
4. ULAKBİM TR DİZİN /TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
5. CROSSREF DOI (Başlangıç / S.Date: 15/06/2014)
6. OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul / Accepted: 08/08/2015)
7. SHERPA/RoMEO (Kabul / Accepted: 21/08/2015)
8. INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul / Accepted: 08/12/2015)
9. OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 15/12/2015)
10. ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 25/03/2016)
11. TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: Tarihi: 20/04/2015)
12. DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 25/04/2016)
13. ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul /Accepted: 29/04/2016)
14. SIS: Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 04/05/2016)
15. SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 05/05/2016)
16. SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 07/05/2016)
17. ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Kabul / Accepted: 20/05/2016)
18. PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul / Accepted: 09/06/2016)
19. BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
20. J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
21. ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 24/08/2016)
22. DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul / Accepted: 02/09/2016)
23. MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Kabul / Accepted: 14/09/2016)
24. İDEALONLİNE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 21/09/2016)

25. CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul / Accepted: 06/10/2016)
26. EBSCO Humanities International Index (Kabul / Accepted: 27/12/2016)
27. EBSCO Humanities Source Ultimate (Kabul / Accepted: 27/12/2016)
28. RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 25/01/2017)
29. CORE Database (Kabul / Accepted: 30/01/2017)
30. PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul / Accepted: 01/02/2017)
31. ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul /Accepted: 12/02/2017)
32. SWI: Scientific World Index (Kabul / Accepted: 17/03/2017)

Haziran –Aralık 2016 döneminde dergimizin tanınırlığını artırmak amacıyla uluslararası Açık Erişim sağlayıcılarına üye olundu ve sosyal medya hesapları oluşturuldu. Ayrıca titizlikte uyguladığımız makale ön değerlendirme ve hakem süreçleri daha objektif bir hale getirilerek, ilgili değerlendirme formları yeni web sitemizde ilan edildi. Ön değerlendirmede, makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının, özetleri ve anahtar kelimelerinin ilgili bilim dalının akademik kriterlerine uygunluğu incelenmektedir. Ayrıca makalede geçen şahıs adlarının, eser isimlerinin ve kavramların yazımının *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ esaslarına uygunluğu da kontrol edilmektedir. Çalışmanın dipnot ve kaynakça yazımının ise *Chicago* referans stiline tam mutabık olması özellikle talep edilmektedir. Makale yazım ilkeleri hakkında Yazar Rehberimize müracaat edilebilir.

Dergimizin kalitesine katkı sağlaması amacıyla ön değerlendirmeden geçen her bir makale, uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınca da kullanılan *iThenticate* intihali engelleme programında kontrol edilmektedir. Bu yayın döneminde rapor sonucu % 15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. "Yazarın hakemleri, hakemlerin ise yazarı öğrenememesi (Çift Taraflı Kör Hakemlik) ilkesi" 21. cilt 1. sayımızda da titizlikle uygulandı.

Taşıdığımız misyon ve sahip olduğumuz formatla her geçen gün ilim dünyasının ilgisini daha fazla gördüğümüzü ifade etmemiz gerekmektedir. Ocak-Nisan 2017 döneminde akademisyenlerimizden 78 çalışma değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Bu makaleler öncelikle Yazar Rehberimizde belirtilen şekilsel özellikler açısından ön değerlendirmeye tâbi tutuldu. Sonra da intihal tespit programı kullanılarak kontrol edildi. Bu aşamaları geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu sayımızda, söz konusu 78 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 21 makale sizlerle buluştu.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Adem Çiftçi, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz ve Arş. Gör. Maruf Çakır ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Emrah Kaya ve Dr. Zeynep Yücedoğru'ya teşekkür ederiz.

15 Aralık 2017 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

15 Haziran 2017

Yrd. Doç. Dr., Abdullah Demir
Editör
CÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 9-44

İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi

Denial of The Paternity by DNA Fingerprint Test in Islamic Family Law

İbrahim Yılmaz
Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Nevşehir/Turkey
ibrh.yilmaz@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-8912-7769

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27 Ocak/January 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Mart/March 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 9-44
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.288266
Atıf/Cite as: Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi - Denial of The Paternity by DNA Fingerprint Test in Islamic Family Law". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 9-44. doi: 10.18505/cuid.288266.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi

Öz: Klasik İslâm hukuku doktrininde koca, evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini iki şekilde reddetme (redd-i neseb davası açma) hakkına sahiptir. Birincisi, kocanın karısını zina ile suçlayarak mahkemede redd-i nesep davası açmasıdır. Bu şekilde açılan davada, karı-koca mahkemede usulünce yeminleşir *(liân/mülâane)* ve mahkeme sonucunda çocuğun nesebi kocadan düşer. İkincisi ise evlilik sürecinde çocuğun kocadan olmasını aklen ve ilmen/tıbben imkânsız kılan bazı özel durumların bulunmasıdır. Böyle bir durumda koca, *liân/mülâane* uygulamasına gerek olmaksızın redd-i nesep davası açma hakkına sahiptir. Günümüzde ise bilim ve teknolojinin gelişmesine paralele olarak nesebin sübut ve nefyi/reddi ile ilgili hukuk davalarında DNA parmak izi testi de bir ispat vasıtası olarak kullanılmaktadır. Çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları da DNA parmak izi testi ile nesebin sübûtu ve reddi konusu üzerinde durmuşlardır. Bu çalışmada sadece, "İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin (Soybağının) Reddi" konusu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Aile Hukuku, Nesep/Soybağı, Nesebin Reddi, Liân/Mülâane, DNA Parmak İzi Testi.

Denial of The Paternity by DNA Fingerprint Test in Islamic Family Law

Abstract: There are two ways to deny the lineage of a child who was born in marriage contract in classical Islamic legal doctrine. The first is to sue in court by husband accusing his wife by adultery. In this case, both the wife and husband swear properly (*liʿān / mulāʿana*) in the court opened and as a result of the court, the child's lineage falls from husband. The second is that there are certain special circumstances that are inevitable for the child to be born in marriage from husband in terms of reason and science/ medical point. In such a case, the husband has the right to sue the denial of lineage without the need for a *liʿān/mulāʿana* application. Nowadays (recently), with the development of science and technology DNA fingerprinting is used as a means of proof in proving the lineage and denying the lineage. Contemporary Islamic law researchers have stood on the issue of the determination or denial of lineage with DNA

fingerprint test. This study will focus only on "Denial of Lineage/Paternity by DNA Fingerprint Test in Islamic (Family) Law".

Keywords: Islamic Family Law, Lineage/Paternity, Liʿān/Mulāʿana, DNA Fingerprint Test, Denial of Lineage.

SUMMARY

In Islamic Law has given great importance to determine a lineage truthfuly, and the right for husband to refuse the lineage of a child, who was born in marriage contract as long as the child was from somebody else.

There are two ways to deny the lineage of a child who was born in marriage contract in classical Islamic legal doctrine. The first way is the method known/called as liʿān/mulāʿana. As a legal term the liʿān/mulāʿana is both the wife's and husband's swearing in the court opened for denial of lineage (liʿān) after the husband's blaming his wife for adultry (qazif).

The second way which makes the child's paternity impossible to husband are conditions such as knowing with certainty that the woman got pregnant from someone else before mariage contract or her giving birth after marriage contract before six months completed; realizing that the husband could not have (was not able to have) a child because of his biological and/or physiological defects (disabilities) and/or the sexual intercourse between the husband and wife is not possible. In such circumstances, the right to refuse the lineage of this child who was born in marriage contract has been legitimated to the husband without liʿān.

Nowadays (recently), with the development of science and technology, DNA fingerprinting is used as a proof in denial or approval of the lineage cases.

DNA fingerprint is defined as the genetic code transmitting from parents to children through inheritance, that signifies each individual's particular biological identity and that is possible to be known within the framework of specific scientific guidelines.

There are differences as well as similarities in the physiological structure/creation (phenotype) of each person. In the same way, each person's biological and genetic structure/characteristics (genotype) are similar to each

other but there are some differences between them. As a matter of fact, it has been scientifically proven that people who look physiologically very similar are different from other people in terms of biological/genetic (genotype) characteristics such as "fingerprints, phonemes, scent marks and DNA fingerprints".

On the other hand, the determination or denial of lineage is closely related to many legal issues as inheritance, custody, marriage (marriage prohibition), hıdane (right of protection and training), right of alimony, āqila, witness, etc.

That is why, in Islamic law, in the case of a precise information, evidence or a strong possibility about the child born in a true marriage is adulterated or belongs to the pre-wedding/before the wedding, the husband has been given the right to refuse the child's lineage/surname by resorting to the liʿān or without resorting to the liʿān.

As understood from the verses (al-Nur 24/6-9) concerning the subject, the practice of liʿān has been made legitimate for the husband who cannot prove an adulterous crime to his wife with four witnesses. Hence, if the husband accuses his wife of adultery and proves it with four witnesses or the wife confesses adultery, there is no need for liʿān application and a penalty for adultery (hadd) is imposed on a woman because the wife's adultery is certain with the witnesses and the application of liʿān is not needed.

In that case, just as it is in the evidence of adultery, also on the issue of lineage's denial, the husband should have the right to refuse the child's lineage when he claims that he did not impregnate his wife or that the child born in their marriage does not belong to him and he proves it by DNA fingerprint test without the need for liʿān application. Accordingly, if the DNA fingerprint test reveals that the child is from the husband, a slander (qazif) penalty is applied to the husband because he blamed his wife for adultery (qazif) and could not prove it. However, if the DNA fingerprint test reveals that the child is from someone else but the child's lineage cannot be annexed to husband, adultery is not applied to the woman because of the possibility that the pregnancy may be by way of rape (enforcement to sexual intercourse) or as a result of suspected sexual intercourse.

On the other hand, the application of liʿān related with the denial of lineage is an exceptional rule. The main issue is to prove with four witnesses that the child is the result of adultery. Therefore, religiously, the liʿān is not an application that must be done with worship consciousness and that makes one a sinner when abandoned. According to this, to accept the DNA fingerprint test as evidence is not to cancel the liʿān application, on the contrary, it is to abandon it because it does not need the liʿān application. Therefore, the application of the liʿān will continue to be in effect where there is no opportunity to apply DNA fingerprint testing.

As a result, on "Denial of The Lineage/Paternity by DNA Fingerprint Test in Islamic Family Law" it is possible to say:

1) The Qur'an and the Sunnah, the main sources of Islam, encourage and require wisdom and practice in accordance with it. Therefore, there should not be any objection to the use of DNA fingerprint testing, which is a scientific proof, in the case of lineage denial as well as lineage approval.

2) As a matter of fact, the general rule expressed by Shafiî jurist el-Maverdî (d. 450/1058) about matter of lineage's denial "If the scientific facts indicate that the child is not from the husband, the child's lineage is rejected without the need for the liʿān application" (Māverdī, āl-Hâvi al-kabīr, 9: 159), shows that the means of modern/scientific proof such as DNA fingerprint testing will be accepted in the matter of lineage's denial in Islamic law.

3) Therefore, in accordance with the provision of the verse: "Call them (your adopted children) with the name of their fathers. This is more righteous and just in the sight of Allah" (al-Ahzab 33/5), in order to ensure the identification of lineage_truthfuly, the husband must have the right to refuse the lineage of a child who is proven, by a DNA fingerprint test, not to belong to him without the need for a liʿān application.

GİRİŞ: KONUNUN GÜNCELLİĞİ

İslâm hukukunda, doğum olayı kesin karine kabul edildiği için -evlilik içerisinde veya evlilik dışında olsun- doğumun gerçekleşmesi ile çocuğun ana cihetinden nesebi[1] sabit olmaktadır.[2] Nitekim doğumu gerçekleştiren kadının çocuğun nesebini reddetme hakkı olmadığı gibi aksini iddia etmek de mümkün değildir.[3] Koca/baba için ise çocuğun nesebinin sübûtu bu kadar kolay ve net değildir. Bu yüzden nesebin sübûtu hukukta daha çok baba/koca açısında önem arzetmektedir.[4] Nitekim modern hukukta da çocuğun babasının koca olduğuna dair "doğum olayı" gibi kesin ve somut bir karine/delil olmadığı için hukuken aksi iddia ve ispat edilebilen "adi karine" olarak kabul edilmiştir.[5]

Nesebin nefyi/reddi, çocuk ile baba/koca arasındaki hukukî ilişkiler açısından önemli bazı sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim nesebin reddi/nefyi sonucunda; çocuğun nesep, miras, nafaka hakkı baba/kocadan düşmekte, ancak şahitlik, zekât, kısas, evlenme manisi, çocukla ilgili başkasının nesep iddiasında bulunması (ilhak davası) açısından çocuk ile baba/koca arasında nesep bağı var kabul edilmektedir.[6] Bu yüzden çocuk ile baba/koca arasında nesebin sübut

---

1 İslâm hukukunda nesebin sübûtu ve neseple ilgili hükümler hakkında bk. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "Neseb", Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye el-Kuveyt, c. 40 (Kuveyt, 2001), 231-256; İbrahim Kafi Dönmez, "Nesep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yay., 2006), 573-576.

2 Alâaddin Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiye, 2003*)*,8: 466, 492; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yay., 1985), 2: 398-399; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh* (Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1989*)*, 7: 675; Yasin bin Nâsır bin Muhammed el-Hatîb, *Sübûtu'n-neseb dirâse mukârane* (Cidde: Dâru'l-beyâni'l-Arabî, 1987), 22.

3 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi,* 8: 466, 492; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî,* 7: 675; Bilmen, *Hukuku İslamiyye,* 2: 398-399.

4 Dönmez, "Nesep", 573.

5 Turgut Akıntürk, *Yeni Medeni Kanuna Uyarlanmış Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yay., 2004), 320, 327; Hüseyin Hatemi ve Rona Serozan, *Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993), 286-289.

6 Bk. İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 4: 266; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Al Muhammed Muavvvid (Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 2003), 5: 164; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "Liân", Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye el-Kuveyt, c. 35 (Kuveyt: 1995), 264-265; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye* (Kâhire: Dâru'l-fikri'i-Arabî, 1957), 346; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'şerıati'l-islâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993), 8: 404-405; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-*

veya nefy şeklinde gerçeğe uygun bir şekilde tespit ve tescili hukukî açıdan önem arz etmektedir.

Klasik İslâm hukuku doktrininde koca, evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini iki şekilde reddetme (redd-i neseb davası açma) hakkına sahiptir. Birincisi, kocanın karısını zina ile suçlayarak mahkemede redd-i nesep davası açmasıdır. Bu şekilde açılan davada, karı-koca mahkemede usulünce yeminleşir (liân/mülâane[7]) ve mahkeme sonucunda çocuğun nesebi kocadan düşer. İkincisi ise evlilik sürecinde çocuğun kocadan olmasını aklen ve ilmen/tıbben imkânsız kılan bazı özel durumların bulunmasıdır. Böyle bir durumda koca, liân/mülâne uygulamasına gerek olmaksızın redd-i nesep davası açma hakkına sahiptir.[8]

Bilim ve teknolojideki gelişmelere paralel olarak yeni ispat vasıtaları gündeme gelmiştir.[9] Bu ispat vasıtalarından biri de insanlar arasında genetik benzerliği (genotip) esas alan DNA parmak izi'dir. DNA parmak izi, insanın yapı taşlarını oluşturan hücrelerdeki Deoksiribo-Nükleik-Asit'in, her insanın hücre yapısındaki farklı diziliş esasına dayanmaktadır.[10] Dolayısıyla, normal fizyolojik özelliğe dayalı fenotip parmak izinde olduğu gibi, her insanın genetik özelliğine dayalı genotip DNA parmak izi de farklı olup tek yumurta ikizleri hariç iki insa-

islâmî, 7: 582; Ali Muhammed Yusuf Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb fi'ş-şerîati'l-islâmiyye: turuku isbâtihî ve nefyihî*, (Katar: Dâru Katrâ bin Fücâe, 1994), 455-456.

7 Liân uygulaması ve hukukî sonuçları için bk. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "Liân", 246-267; M. Akif Aydın, "Liân", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 27 (Ankara: TDV, 2003), 172-173. Ayrıca bk. Muhammed Ebû Zehra, *el-Ukûbe* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty.), 113-122.

8 İslâm hukukunda evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebinin reddi ile ilgili yapılan bir çalışma için bk. İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", Marife 14, sy. 1 (Bahar/Nisan 2014): 31-51.

9 Konuyla ilgili İslâm hukukunda yapılan bir araştırma için bk. Eymen Muhammed Ömer el-Amr, *el-Müsteceddât fî vesâili'l-isbât fi'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-hukûk ve'l-hudûd ve'l-cinâyât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm/ed-Dâru'l-Osmâniyye, 2010).

10 William S. Klug v.dğr., *Genetik Kavramlar*,çev. Editörü: Cihan Öner v.dğr. (Ankara: Palme Yayıncılık, 2011), 567; Neil A. Campbell ve Jane B. Reece, *Biyoloji*, çev. Editörleri: Ertunç Gündüz-Ali Demirsoy-İsmail Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2010), 21, 387; Amr, *el-Müsteceddât fî vesâili'l-isbât,* 443.

nın DNA parmak izinin aynı olması mümkün değidir.[11] Buna göre, "DNA parmak izi, anne-babadan kalıtım (genetik) yoluyla çocuğa aktarılan, her ferdin özel olarak biyolojik kimliğine delalet eden ve belirli bilimsel kurallar çerçevesinde bilinmesi mümkün olan genetik izi/özelliği/şifreyi"[12] ifade etmektedir.

Günümüzde DNA parmak izi testi tüm dünyada nesep ve cinayetle ilgili hukuk davalarında muteber ve güvenilir bir ispat vasıtası olarak kabul edilmektedir.[13] Çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları da bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testi'nin İslâm hukukundaki yeri üzerinde durmuşlardır.[14] Biz bu çalışmamızda sadece "İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin (Soybağının) Reddi" konusunusu üzerinde duracağız.

1. GÜNÜMÜZ İSLÂM HUKUKÇULARININ DNA PARMAK İZİ TESTİ İLE NESEBİN REDDİ KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

Bilimsel ve çağdaş bir ispat vasıtası olan DNA parmak izi testine, klasik İslâm hukuku doktririninde yer verilmemesi gayet doğaldır. Klasik İslâm hukuku doktrininde, genetik benzerliği esas alan DNA parmak izi testi ile ilişkilendirilebilecek tek ispat vasıtası "kıyâfe"[15] delildir.[16]

---

11 Nasr Ferîd Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye ve mecâlâtü'l-istifâdeti minhâ", Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî: Râbıtatü'l- Âlemi'l- İslâmî 15, sy. 17 (1425/2004): 60; Amr, *el-Müsteceddât fî vesâili'l-isbât,* 443.

12 İbrahim Yılmaz, "İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 22 (Ekim 2013): 63, 111. Ayrıca bk. Ali Muhyiddin el-Karadâğî ve Ali Yusuf Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye min manzûri'l-fıkhi'l-islâmî", *Fıkhü'l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra* içerisinde (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2005): 339-340; *Kararâtü'l-mecmeı'l-fikhi'l-İslâmi bi Mekketi'l-Mükerrema*, ed-Deverât mine'l-ula ila's-sâbiate aşera, el-Karârât: nime'l-ula ila's-sani ba'de'l-mie (1988-2004) "Karârâtü'd-devrati's-sâdisete aşera, el-Karâru's-sâbi: Bi şa'ni el-Basmati'l-virâsiyye ve mecâlü'l-isitfâdetü minhâ" (5-10 Ocak/Yenayır, 2002): 343; Sadüddin Mes'ad Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye ve alâikuhe'ş-şer'iyye: dirâse fikhiyye mukârane* (Kuveyt: Câmiatü'l-Kuveyt, 2000), 35.

13 Bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testinin kullanım alanları ile ilgili bk. Rıfat Erten v.dğr.,"Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 45, sy. 1-4 (1996): 573-588.

14 Bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testinin İslâm hukukundaki yeri ve DNA parmak izi testi ile nesebin sübûtu konusunda yapılan bir çalışma için bk. Yılmaz, "İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu", 63-112.

15 "İz/soy" bilimi anlamına gelen "kıyâfe", "fizyolojik benzerlikten (fenotip) hareketle iki kişi arasında nesep/soybağının varlığına hükmedilmesi" demektir. Bu ilimle uğraşan kişilere de

Bilim ve teknolojideki gelişmelere paralel olarak son dönem İslâm hukukçuları, nesebin sübut/ispat ve nefy/reddinde olduğu gibi, cinayet ve zina suçlarının ispatında da DNA parmak izi testinin bir ispat vasıtası olarak kullanılmasının İslâm hukuku açısından hükmü üzerinde durmuşlardır. Nitekim bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testinin İslâm hukukundaki yeri ve kullanım alanları ile ilgili 1998 yılında Kuveyt'te düzenlenen sempozyumun sonuç bildirgesinde şu genel değerlendirmeye yer verilmiştir:

DNA parmak izi, her ferdin özel olarak kimliğine delalet eden ayrıntılı bir genetik yapıdır. DNA parmak izi, özellikle adli tıp alanında, biyolojik babanın tespitinde ve kimliklendirmede neredeyse hatasız bir sonuç vermektedir. Şer'î had cezaları ile ilgili davaların dışında fukahanın çoğunluğu tarafından kat'î karine olarak kabul edilmektedir. DNA parmak izi testi büyük oranda, fukahanın çoğunluğunun kabul ettiği kıyâfe delili konumunda olan modern bir ispat vasıtasıdır. Nesebi meçhul olan kişilerin neseblerinin tespiti ile ilgili anlaşmazlıkların çözümünde, genel olarak DNA parmak izi testi ile amel etmede şer'î açıdan bir sakınca yoktur. Ancak DNA parmak izi testinin (hukuk davalarında) bir ispat vasıtası olarak kabul edilmesi, toplumsal maslahat doğrultusunda kanunları çıkarma/düzenleme yetkisini elinde bulunduran kamu otoritesinin takdirine kalmıştır.[17]

"kâif/iz-soy bilimci" denilmektedir. Bk. Mehmet Tayşi, "Kıyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (Ankara: TDV, 1997), 508.

"Fizyolojik benzerlikten (fenotip) hareketle iki kişi arasında nesep/soybağının varlığına hükmedilmesi" anlamında bir ispat vasıtası olan "kiyâfe (iz bilimi)" hakkında İslâm hukukçularının görüşleri hakkında bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulüv (Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1998), 8: 371-373; İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire: İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye, 1352h.) 10: 149-150; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*, thk: Nâyif b. Ahmed el-Hamed (Mekke: Dâru'l-âlemi'l-fevâid, 1428h.). 1/2: 573-575; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd,* thk. Şuayb el-Arnavut ve Abdülkadir el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 5: 418-421; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*, 7: 680-681; Hatîb, *Sübûtu'n-neseb*, 249-250; Muhammed Mustafa Zühaylî, *Vesâilü'l-isbât fi'ş-şerîati'l-islâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli'ş-şahsiyye* (Dımeşk/Beyrut: 1982), 1/2: 542 vd.; Tayşi, "Kıyâfe", 508.

16 Bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testi ile "kıyâfe" delili arasındaki ilişki hakkında bk. Yılmaz, "İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu", 80-81, 97-99.

17 Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 81-82.

Bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testinin hükmü ile ilgili 2002 yılında Mekke'de toplanan İslâm Fıkıh Akademisinin sonuç bildirgesinde de, 1998'de Kuveyt'te düzenlenen sempozyumda alınan kararlar tekrar edilmiştir.[18] Bugün İslâm ülkeleri, bir ispat vasıtası olarak DNA parmak izi testi ile amel etmeyi husn-ü kabul ile karşılamış ve DNA parmak izi testinin meşruiyeti ile ilgili ittifak/genel bir kabul hâsıl olmuştur.[19] Nitekim günümüzde birçok İslâm ülkesi aile hukuku kanunlarında DNA parmak izi ile nesebin sübûtuna yer verilmiş ve konuyla ilgili hukuki düzenlemeler yapılmıştır.[20]

Yukarıdaki kararlar dikkate alındığında DNA parmak izi testinin nesebin sübûtunda olduğu gibi reddinde de bir ispat vasıtası olarak kullanılmasında İslâm ispat hukuku açısından bir sakıncanın olmadığını söylemek mümkün gözükmektedir. Ancak prensip olarak nesebin sübûtunda DNA parmak izi testinin bir ispat vasıtası olabileceği konusunda olumlu yaklaşan son dönem İslâm hukuku araştırmacıları, nesebin reddi konusuna biraz daha ihtiyatla yaklaşmışlar ve bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[21] Bu konuda tartışmanın merkezini, evlilik içerisinde normal süresinde doğan çocuğunun nesebinin reddedilmesinde, DNA parmak izi testinin, "liân/mülâne" uygulaması yerine ikame edilip edilemeyeceği meselesi oluşturmaktadır.

Aşağıda konuyla ilgili son dönem İslâm hukuku araştırmacılarının görüşlerine yer verilecektir.

1.1. DNA Parmak İzi Testinin Liân Uygulaması Yerine İkame Edilemeyeceği Görüşü

Bu görüş sahiplerine göre, İslâm hukukunda evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetmenin tek meşru yolu, liân uygulamasıdır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi liân uygulaması yerine ikame edilemez. Nesebin reddinin

---

[18] *Kararâtü'l-mecmeı'l-fikhi'l-islâmi,* 343-344.

[19] Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 98.

[20] Bk. Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 7-8; Halife Ali Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye ve eserühâ ale'l-ahkâmi'l-fıkhiyye: dirâse fıkhiyye mukârane* (Ürdün: Dâru'n-Nefâsi, 2006), 83-154.

[21] Konuyla ilgili görüşler için bk. Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 442-460; Abdürreşid Muhammed Emin b. Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye ve hucciyyetühâ", *Mecelletü'l-adl* 6, sy. 23 (Receb 1425): 66-78.

gerçekleşmesi için mutlaka mahkemede karı koca arasında liânın uygulanması gerekir.[22]

Bu görüş sahiplerine göre nesebin, liân uygulaması ile mahkemede toplumun huzurunda reddedilmesinin karı-koca, aile ve toplum açısından birçok hikmet ve caydırıcılığı vardır. Bundan dolayıdır ki şüphe uyandıracak basit sebepler yüzünden liân uygulaması yerine DNA parmak izi testi ile evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetme kapısının açılması, aile kurumunun saygınlığı ve nesebin muhafazası ile ilgili büyük sıkıntılara sebep olabilir. Böyle bir durumda insanlar, aile kurumunun saygınlığını sağlamak ve eşlerine sadakat göstermek yerine, şüphe uyandıracak her vesile ile DNA parmak izi testine başvurabilirler. Bu nedenle DNA parmak izi testi ile nesebin reddi kapısını açmak doğru bir yaklaşım değildir.[23]

Bununla birlikte koca, çocuğun kendisinden olmadığı konusunda ciddi endişe sahibiyse ve elinde kuvetli bilgi ve belgeler varsa konuyla ilgili şüphesinin giderilmesi ve kalbinin tatmin olması için redd-i nesep davası açmadan veya liân uygulaması yapılmadan önce, DNA parmak izi testine başvurulabilir. Hatta bu konuda liân uygulamasına geçmeden önce hâkim kocayı DNA parmak izi testi yapmaya yönlendirebilir.[24] DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun kocadan olduğu anlaşılırsa liân uygulamasından vazgeçilir ve böylece liân ile ilgili davaların sayısı da azalmış olur.[25] Buna göre DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun kocadan olduğunun anlaşılması halinde, kocanın liân davası açma konusunda ısrar etmesi caiz olmaz.[26]

Ali Muhyiddin el-Karâdâğî,[27] Muhammed Süleyman el-Aşkar,[28] Fuâd Ahmed Abdülmun'ım,[29] Ömer b. Muhammed es-Sebil,[30] Vehbe Mustafa ez-

---

22 Karadâğî ve Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 351.

23 Karadâğî-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 356-357; Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 451.

24 Karadâğî-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 355.

25 Ömer b. Muhammed es-Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye ve medâ meşruiyeti istihdâmihâ fi'n-nesebi ve'l-cinâye", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 13, sy. 15 (1423/2002): 58 -59; Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 443-444.

26 Karadâğî-Muhammedî," el-Basmatü'l-virâsiyye", 356.

27 Karadâğî-Muhammedî," el-Basmatü'l-virâsiyye", 355.

28 Muhammed Süleyman el-Aşkar, "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmati'l-virâsiyye", *Ebhâsün ictihâdiyyetün fi'l-fıkhi't-tıbbî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 269; Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 58.

Zühaylî,[31] Nâsır Abdullah el-Meymen,[32] Halife Ali el-Ka'bî[33] gibi çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları bu görüşü tercih etmektedirler.[34] Mekke'de 2002 tarihinde toplanan İslâm Fıkh Akademisi de DNA parmak izi testinin liân uygulamasının yerine ikame edilemeyeceğini ve DNA parmak izi testi ile nesebin nefyedilemeyeceğini/reddedilemeyeceğini karara bağlamıştır.[35]

Bu görüş sahiplerinin delil ve gerekçeleri şöyledir;

1) Kur'an'da "Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır."[36] buyurulmaktadır.

Ayette, müminin Allah ve Rasülünün emir ve yasaklarına imtisal etmesi ve onlar bir şey hakkında hüküm verince onu kabul etmeleri istenmektedir. Dolayısıyla, zan bildiren tıbbî bir görüşe istinad ederek Allahın hükmünü terketmek caiz değildir.[37]

2) Hz. Peygamber (as), "Çocuk, kadınla evli olan kocaya (sahib-i firâşa) aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır"[38] buyurmuşlardır.

---

29 Fuâd Ahmed Abdülmün'im, "el-Basmatül'l-virâsiyye ve devruhâ fi isbâti'l-cinâiyyi beyne'ş-şerîati ve'l-kanûn", Mü'temeru'l-hendeseti'i-virâsiyyeti beyne'ş-şerîati ve'l-kânûn, Câmiatü'l-İmâra 4, (5-7 Mayıs 2002): 1421.

30 Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 56,58.

31 Vehbe Mustafa ez-Zühaylî, "el-Basmatü'l-virâsiyye ve mecâlâtü'l-istifâdeü minhâ", *E'mâl ve bühûsü'd-devrati's-sâdisete aşera li'l-mecmai'l-fikhi'l-islâmî fi Mekketi'l-Mükerrame* 3 (2003): 25-26, 33.

32 Nasır Abdullah el-Meymen, "el-Basmatü'l-virâsiyye ve hukmü istihdâmihâ fi mecâli't-tıbbi'ş-şer'iyyi ve'n-neseb", *Mü'temeru'l-hendeseti'i-virâsiyyeti beyne'ş-şerîati ve'l-kânûn,* Câmiatü'l-İmâra 2 (5-7 Mayıs 2002): 617-619.

33 Ka'bî, *el-Basmatül'l-virâsiyye,* 450-460.

34 Hasan Hathut, Abdüssettâr Ebu Gudde ve Ahmed el-Kürdî gibi son dönem İslâm hukuku araştırmacıları da bu görüştedirler. Bk. Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 446, 449.

35 *Kararâtü'l-mecmeı'l-fikhi'l-İslâmî* (karar:7/mad.3), 344; Ayrıca bk. Karadâğî-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 368; Abdülmün'im, "el-Basmatül'l-virâsiyye", 1421-1422.

36 el-Ahzab 33/36.

37 Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 447; Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 57- 58.

38 Buhârî, "Buyû", 3, 100; "Husumat", 6; "Vesâyâ", 4; "Meğâzî", 53; "Ferâiz", 18, 28; "Hudûd", 23; "Ahkâm", 29; Müslim, "Rada'", 10; Ebû Dâvûd, "Talâk", 33-34; Nesâî, "Talâk", 48; İbn Mâce," Nikâh", 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 37, 129, 200, 226, 237, 246. (الولد للفراش وللعاهر الحجر)

Hadis'ten anlaşıldığına göre nesebin sübûtunda asıl olan firaş yani evliliktir. Bundan dolayıdır ki firâş ile (evlilik içerisinde) sabit olan bir nesebin, firâştan daha kuvvetli olan liân uygulaması ile reddedilmesi gerekir. Buna göre koca, karısını zina ile suçlar ve bunun da gerçek olduğu anlaşılırsa, koca çocuğun nesebini ancak liân ile reddedebilir. Dolayısıyla koca liân yoluna gitmeye gerek görmüyorsa, DNA parmak izi testi yaptırmasının bir anlamı da yoktur.[39]

3) Hz. Peygamber'in (as) "kıyâfe" yoluyla fizyolojik benzerliğe itibar etmesi[40] daha kuvvetli bir delilin olmamasından dolayıdır. Bu nedenle daha kuvvetli bir delilin bulunması halinde benzerliğe itibar edilmez. Firaş delili (evliliğin bulunması) ise benzerlikten daha kuvvetli bir delildir. Nitekim Hz. Peygamber (as), Sa'd b. Ebi Vakkas ile Abd b. Zem'a arasında geçen nesep davasında mücerred fizyolojik benzerlikten dolayı çocuğun nesebini Sa'd b. Ebi Vakkas'a (ra) ilhak etmemiş, aksine daha kuvvetli olan firâş delilini esas alarak çocuğun nesebinin kocaya ilhakına karar vermiştir.[41] Ancak ihtiyatla davranarak Sevde bintü Zem'a (ra)'ın, kardeşi olarak tescil edilen erkek çocuğa karşı tesettürüne dikkat etmesi konusunda benzerliği esas almıştır.[42]

4) Hilal b. Ümeyye'nin (ra) karısını zina ile suçlaması ile ilgili olayda[43] Hz. Peygamber (as) liânı uygulamış ve daha sonra ortaya çıkan fizyolojik benzerliğe itibar etmemiştir.[44]

5) İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre zina suçunun ispatında DNA parmak izi testi bir ispat vasıtası olarak kullanılmamakta,[45] zina suçunun ispatı ve kadına zina had cezasının uygulanabilmesi için beyyine (dört şahit) istenmektedir. Bundan dolayıdır ki zina suçunun sübûtunda ve haddin uygu-

39 Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 448; Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 57.

40 Kâifin, Zeyd b. Harise ve Üsame b. Zeyd arasında fizyolojik benzerliği esas alarak aralarında nesep bağının olmasına hükmetmesi ve Hz. Peygamber'in (as) bunu sevinçle karşılaması ile ilgili rivayet için bk. Buhârî, "Menâkıb", 23; "Ferâiz", 31; Müslim, "Rada", 11; Ebû Dâvûd, "Talâk", 31; Tirmizî, "el-Velâ ve'l-Hibe", 5; Nesâî, "Talâk", 51.

41 Konuyla ilgili rivayetin tahrici az önce geçti. (Bk. Dipnot: 37)

42 Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 448; Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", s. 56; Zühaylî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 26.

43 Bu olay ile ilgili rivayet için bk. Buhârî, "Tefsîr/Sûretu'n-Nûr (24), Bâbu ve yüdreu anhe'lazâb", 3; Müslim, "Liân", 11 (nr. 1496).

44 Karadâğî-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 350-352.

45 *Kararâtü'l-mecmeı'l-fıkhi'l-islâmî,* 344.

lanmasında bir ispat vasıtası olarak kullanılmayan DNA parmak izi testinin liân uygulamasına takdim edilmesi ve onun yerine ikame edilmesi caiz değildir.[46]

6) Liân, Kur'ân, sünnet ve icma ile sabit şer'î bir uygulamadır. Dolayısıyla nesebin reddi konusunda DNA parmak izi testi ile amel etmek, liân uygulamasını ilğâ ve iptal ederek konuyla ilgili ayetleri[47] neshetmek anlamına gelir. Kur'ân ayetlerinin neshi ise ancak şer'î bir nass ile mümkündür. Günümüzde böyle şer'î bir nassın bulunması ise muhaldir. Bundan dolayıdır ki kadın, kocasının kendisine yönelttiği zina suçlamasını kabul etse bile firâş delililinin varlığından dolayı çocuk kocaya ilhak edilir ve liân uygulamasına başvurmadıkça koca evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini reddedemez.[48]

7) İslâm, en zayıf delil ile bile olsa nesebin sübûtunu teşvik etmiş, ancak nesebin reddi konusunda çok sıkı davranmıştır. Bu yüzden evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini reddetmek için firaş delilinden daha kuvvetli bir delile ihtiyaç vardır.[49]

8) Meşruiyeti Kitap, sünnet ve icma ile sabit olan bir hüküm olduğu için, liân uygulamasının taabbudî[50] bir tarafı vardır. Bundan dolayıdır ki, her nekadar uzmanlar tarafından DNA parmak izi testinin meşru bir ispat vasıtası olduğu söylense de nesebin reddi konusunda liân uygulamasının ilğa edilmesi ve yerine başka bir delilin/yöntemin ikame edilmesi caiz olamaz.[51]

9) Kur'ân'da karısına zina isnadında bulunup da bunu ispat etmek için başka şahidi bulunmayan kocanın, liân uygulamasına başvurması emredilmiştir. Dolayısıyla koca, kendisinden başka şahidi yoksa liân uygulamasına başvurmalıdır. Bu konuda liân uygulamasının terkedilip DNA testine başvu-

---

46 Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 438; Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 70.

47 en-Nur 24/6-9.

48 Meymen, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 618.

49 Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 56.

50 İslâm hukukunda gerekçesi (illeti/hikmeti) tam olarak akıl ile kavranılamayan, bir diğer ifade ile ta'lîl edilemeyen hükümlere *taabbüdî* hükümler denilmektedir. Taabbudî hükümler ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Duşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Tabudiyyâtın Sahası Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 25-57.

51 Sebîl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 56-57; Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 450-451, 453.

rulması Kur'ân ayetlerine ilave yapmak olur. Hz. Peygamber (as) ise "Kim bizim bu işimizde (dinimizde) ondan olmayan bir şey ihdâs ederse o reddedilir"[52] buyurmaktadır. Buna göre Kur'ân'ın emretmiş olduğu liân uygulamasını terkederek DNA parmak izi testine başvurmak Kur'ân'a ilavedir. Dolayısıyla reddedilir.[53]

10) Liân uygulamasına başvurmanın, nesebin reddi dışında başka sonuçları da vardır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi her yönü ile liân uygulamasının yerine geçemez.[54]

11) Yüce Allah, liân uygulamasını meşru kılarak, kadının ırz ve namusu ile ilgili sırları gizlemek istemiştir. Çünkü liân uygulamasında karı ve kocadan kimin yalan veya doğru söylediği belli değildir. DNA parmak izi testine başvurulduğu zaman ise Şâri'in liân olayı ile gizlemek istediği maksad ihlal edilmiş olmaktadır. Bundan dolayıdır ki DNA parmak izi testi ile nesebin reddi caiz değildir.[55]

12) Şâri', kocaya redd-i nesep hakkı vermekle birlikte aile sırlarının ifşasını da istememektedir. Şayet DNA parmak izi testi ile redd-i nesep hakkı verilirse bu aile sırlarının mahkemede ifşa olması anlamına gelmektedir. Bundan dolayıdır ki koca karısının zina yaptığı ve çocuğun nesebinin kendisinden olmadığı konusunda israr ediyorsa liân uygulamasına başvurarak redd-i nesep hakkını kullanmalıdır.[56]

13) DNA parmak izi testinin, liân uygulaması yerine ikame edilmesi çağdaş bir konudur ve bu konuda şer'î bir dayanak yoktur. Konu tartışmalı olduğu için "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzel-

52 Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Akdiye", 8.

53 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 68.

54 Meymen, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 618; Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 435. Ka'bi'ye göre liân ile DNA parmak izi testi arasındaki farkların ayrıntısı için bk. Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 436-439.

55 Mâzin İsmail Heniyye ve Ahmed Ziyâb Şüveydah, "Nefyü'n-neseb fi'l-fikhi'l-islâmî ve devru'l-hakâiki'l-ilmiyyeti'l-muâsırati fîhî", *Meceletü'l-câmiati'l-islâmiyye* 13, sy. 2 (2008): 16-17.

56 Heniyye-Şüveydah, "Nefyü'n-neseb", 17.

dir"[57] ayetine başvurulması gerekir. Bu ayete başvurulduğunda liân ile amel edilmesi gerektiği anlaşılır.[58]

1.2. DNA Parmak İzi Testinin Liân Uygulaması Yerine İkame Edilebilceği Görüşü

Bu görüş sahiplerine göre, nesebin sübûtunda ve nefyinde %99,9 oranında kesinlik bildirdiği için, DNA parmak izi testi liân uygulaması yerine ikame edilir ve mahkeme DNA parmak izi testi sonucuna göre, nesebin reddine hükmeder. Ayrıca liân uygulamasına gerek yoktur.[59] Buna göre koca, karısının hamile olduğunu ortaya çıkarır ve bu çocuğun kendisinden olmadığından emin olursa doğumu bekler ve doğumdan sonra DNA parmak izi testine başvurur. Şayet DNA parmak izi testi sonucuda çocuğun kendisinden olmadığı anlaşılırsa liân uygulamasına gerek olmaksızın hâkim çocuğun nesebinin kocadan düştüğüne hükmeder.[60]

Muhammed Muhtar es-Selâmî,[61] Yusuf el-Karadâvî,[62] Sadüddin Hilâlî,[63] bir görüşünde Ali muhyiddin el-Karadâğî,[64] İbrahim Ahmed Osman,[65] Bender b. Fahd es-Süveylim[66] gibi çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları bu görüşü tercih etmektedirler. DNA Parmak izi testinin, nesebin sübûtunda olduğu gibi, nefyin-

57 en-Nisa 4/59.

58 Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 450.

59 Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 442.

60 Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 351-352.

61 Muhammed Muhtar es-Selâmî, "et-Tahlilü'l-biyolojiyyü li'l-cinâti'l-beşeriyyeti ve hucciyyetüha fi'l-isbât" *Mü'temeru'l-hendeseti'i-virâsiyyeti beyne'ş-şerîati ve'l-kânûn*, Câmiatü'l-İmâra 2 (5-7 Mayıs 2002): 456. Ayrıca bk. Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 80-81.

62 Abdürreşîd Muhammed b. Kâsım, 9 Eylül 2002'de Mekke'de düzenlenen İslâm Fıkh Akademisi'nde DNA parmak iz ile ilgili müzakerelerde Yusuf el-Karadâvî'nin DNA parmak izi testi sonucuna göre liân uygulamasına gerek olmadan nesebin reddinin gerçekleşebileceğini söylediğini nakletmektedir. Bk. Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 67.

63 Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 351-352.

64 Karadâğî-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 355.

65 İbrahim Ahmed Osman, "Devru'l-basmati'l-virâsiyye fî kadâya isbâti'n-neseb ve'l-cerâimi'l-cinâiyye", *el-Mu'temeru'l-Arabiyyü'l-evvel li ulûmi'l-edilleti'l-cinâiyyi ve't-tıbbi'ş-şer'ıyyi, Câmiatü Nâyifi'l-Arabiyye li'l-ulûmi'l-emniyye* (Riyâd: 2007): 23.

66 Bender b. Fahd es-Süveylim, "el-Basmatü'l-virâsiyye ve eseruhâ fi'n-neseb", *Mecelletü'l-adl* 37 (Muharrem 1429): 151.

de de bir ispat vasıtası olduğunu savunan bu görüşün önde gelen isimlerinden Sadüddin Hilâlî, konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

DNA parmak izi testi ile hamileliğin veya çocuğun kocadan olmadığı kesin olarak anlaşılırsa liân uygulamasına gerek yoktur. Ancak bu durumda, zorlanma veya şüpheli cinsel birleşme sonucu hamile kalması ihtimaline karşı, kadının liân isteme hakkı saklı kalır. Buna göre, DNA parmak izi testi kocanın lehine veya aleyhine bir delildir. Şöyle ki, şayet DNA parmak izi testi kocanın iddia ettiği gibi çıkarsa liâna gerek kalmaz ve DNA sonucuna göre nesebin reddi gerçekleşir. Ancak DNA testinin sonucu kocanın aleyhine çıkarsa, kendisine kazif cezası uygulanır. Ancak "kazif haddi kadının hakkıdır isterse uygulanmasını istemez" diyen görüşe göre[67] kocaya kazif haddi uygulanmayabilir. Ya da kocaya nefy-i nesepten dolayı değil, karısını zina ile suçladığı için kazif cezası uygulanır.[68]

Ali Muhyiddin el-Karadâğî ise konuyla ilgili (ikinci görüşünde) şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Kadının zina ettiği ikrar veya şahadet yoluyla sabit olur ve hamile olduğu da anlaşılırsa, nesebin sübûtunu gerektiren firaş delililin varlığından dolayı zinanın mücerred sübûtu ile bu gebeliğin kocadan olmadığına hükmedilmez. Çünkü bu durumda gebeliğin zinadan önce veya sonra kocasından olma ihtimali de vardır. Bundan dolayıdır ki, zinanın sübûtu ile nesebin nefyi arasında bir illiyet/zorunluluk bağı yoktur. Böyle bir durumda kocanın yapması gereken iki şey vardır: Birincisi, susmak ve firaş delilinden dolayı çocuğun nesebini kabul etmek. İkincisi ise, kendisinden olduğu şüpheli olduğu için çocuğun nesebini reddetmek. Bu ikinci durumda kadının zina yaptığı ikrar veya şahitler ile ispat edildiği için kocaya kazif cezası uygulanmaz ve liân uygulamasına da gerek kalmaz. Konuyla ilgili ayetlerin liânı gerekli kılması, kadının zina ettiğinin dört şahit ile ispat edilememesi veya ikrarın olmamasından dolayıdır. Kadının zina ettiği ispat edildiğine göre, liân uygulamasına da gerek yoktur. Dolayısıyla şahitlik veya ikrar gibi çocuğun kocadan olmadığını ispat eden DNA parmak izi testi gibi kat'î bir delilin bulunması halinde liâna gerek yoktur. Çünkü zinanın

---

67 Bu görüş için bk. İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4: 251; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 138.

68 Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 351-352.

sübûtu ile firaş delilinin varlığı sarsılmış ve DNA parmak izi testi gibi böylesine kuvvetli bir delilin karşısında direnme gücü kalmamıştır.[69]

Bu görüş sahiplerinin delil ve gerekçeleri şöyledir;

1) Kur'an'da "Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; ..."[70] buyurulmaktadır.

Ayette nesebin reddi için kocanın liân uygulamasına başvurmasının emredilmiş olmasının sebebi, kocanın karısının zina ettiğini ve çocuğun kendisinden olmadığını ispat etmesinin başka türlü mümkün olmamasından dolayıdır. Ancak, ilim ve teknolojinin gelişmesi ile koca, karısını suçlamada yalnız kalmamış ve ilmi gerçekler ile tespit edilen DNA parmak izi testi ona şahitlik etmiştir. DNA parmak izi testi, sonuçları itibarıyla, bugün yüzde yüze varan (%99,9) bir kesinlik bildirmektedir. Dolayısıyla kocayı, hanımına kazifte (zina suçlamasında) bulunma suçunun cezasından kurtarmaktadır. Bundan dolayıdır ki DNA parmak izi testi ile çocuğun kocaya ait olmadığı anlaşılırsa, liân uygulamasına gerek kalmadan çocuğun nesebi reddedilmiş olur.[71]

2) Liân uygulamasını emreden ayetlerde, kocadan azabın (cezanın) düşürüleceği zikredilmiş, nesebin nefyedileceğinden bahsedilmemiştir. Dolayısıyla liân uygulaması ile nesebin reddi arasında bir illiyet/zorunluluk yoktur. Liân uygulaması ile koca kazif cezasından kurtulur ancak DNA parmak izi testi ile nesebin kocadan olduğu anlaşılırsa, liân uygulanmış olsa bile çocuğun nesebi kocaya nisbet edilir.[72]

3) Kur'ân'da; "Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: "Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o (Yûsuf) yalancılardandır." "Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir." Kadının kocası, Yûsuf'un gömleğinin

[69] Ali Muhyiddin el-Karadâğî, "el-Basmatü'l-virâsiyye min manzûri'l-fıkhi'l-islâmî", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 14, sy. 16 (1424/2003): 58. Karadâğî'ye göre tecavüze uğrama veya şüpheli cinsel lişki sonucu hamile kalan kadın için de aynı hüküm geçerlidir. Bu gibi durumlarda DNA parmak izi testi sonucuna göre koca çocuğun nesebini reddetme hakkına sahiptir. Bk. Karadâğî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 59.

[70] en-Nur 24 /6.

[71] Selâmî, "et-Tahlîlü'l-biyolojiyyü", 456; Süveylim, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 152; Karadâğî-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 355-356.

[72] Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 71.

arkadan yırtıldığını görünce, dedi ki: "Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür"[73] buyrulmaktadır. Bu olayda Hz. Yusuf'un (as) gömleğinin arkadan yırtılması lehine bir şahit olarak kabul edilmiştir. DNA parmak izi testi de kocanın lehine şahitlik yerine geçmektedir.[74]

4) DNA parmak izi testi, maddi biyolojik veriler üzerine bina edildiği için sonucu kesinlik bildirmekte ve şer'ân sonucunun kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü şeriatın akıl ve bilim ile çatışması düşünülemez. Buna göre koca, redd-i nesep için dava açsa ve yapılan DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun kendisinden olduğu anlaşılsa, kocanın liân uygulamasına başvurarak çocuğun nesebini reddetmek istemesi, aklın ve bilimin kabul ettiği bir veri ile inatlaşmaktan başka bir şey değildir. İnatlaşma üzere hüküm bina etmekten şeriat münezzehtir. Dolayısıyla liân, taabbudî bir uygulama değildir. DNA parmak izi testi ile çocuğun nesebinin kocadan olduğu anlaşıldığına göre kocanın redd-i nesep için liân uygulamasına başvurması doğru değildir.[75]

5) Kocanın, karısını zina ile suçlaması veya çocuğun nesebini reddetmesi için "liân" uygulamasına başvurması, başka delillerin bulunmadığı zaman uygulanması gereken" istisnaî bir kuraldır. Asıl olan ise zina iddiasının beyyine (dört şahit) ile ispat edilmesidir. Buna göre kocanın karısı ile cinsel ilişkiye girmediği kesin olarak bilinir ve bu süre içerisinde kadın hamile kalırsa, böyle bir durumda koca doğumu bekler ve DNA parmak izi testi yaptırır. Şayet DNA parmak izi testi, çocuğun kocadan olmadığını gösterirse, kadının zina ettiği ve çocuğun başkasından olduğu ispatlanmış olur. Dolayısıyla, kadının zina ettiği ispat edildiğine göre, liân uygulamasına gerek olmadan çocuğun nesebinin reddi gerçekleşmiş olur.[76]

6) İslâm hukukçuları, çocuğun kocadan olmadığının kesin olarak bilinmesi ile ilgili bazı durumlarda, liân uygulamasına gerek olmadan çocuğun nesebi-

---

[73] Yusuf 12/26-28.

[74] Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 71.

[75] Selâmî, "et-Tahlîlü'l-biyolojiyyü", 456; Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 72.

[76] Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 442.

nin reddedileceğini söylemektedirler.[77] Buna göre bilimsel bir delil olan DNA parmak izi testi ile çocuğun kocadan olmadığı anlaşılırsa, liân uygulamasına gerek olmadan çocuğun nesebinin reddine karar verilir.[78]

1.3. DNA Parmak İzi Testinin Nesebin Sübûtunu veya Liân Yoluyla Nesebin Reddini Tekit Edeceği Görüşü

Bu görüş sahiplerine göre, evlilik bağı içerisinde doğan çocuğun nesebi sadece liân uygulaması ile reddedilebilir. DNA parmak izi testi ise, nesebin sübûtunu veya liân uygulamasının gerekli olduğunu tamamlayıcı bir delil olarak kullanılabilir.[79] Buna göre koca redd-i nesep davası açmışsa, hâkim, liân uygulamasından önce DNA parmak izi testi yapılmasını ister. Çünkü liân uygulamasına başvurmanın şartı kocanın iddiasını şahitler ile ispatlayamamasıdır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi ile karı veya kocadan biri kendisine şahit bulmuş olacaktır.[80]

Bu görüş sahiplerine göre, DNA parmak izi testi çocuğun kocadan olduğunu gösterirse liân uygulamasına gerek kalmaz. Bu durumda DNA parmak izi testi çocuğun nesebinin kocadan olduğunu tekit etmiş olur ve çocuğun nesebinin kocaya ait olduğu konusunda bir endişe kalmaz. Böyle bir durumda redd-i nesep için kocanın liân davası açma hakkı da yoktur.[81] Ancak DNA parmak izi testi, çocuğun kocadan olmadığını gösterirse koca redd-i nesep için liân davası açmak zorundadır. Sadece DNA parmak izi testi sonucuna göre çocuğun nesebinin reddine hükmedilemez. Bu durumda DNA parmak izi testi, kocanın liân yoluyla redd-i nesep davası açmasını tekit etmiş olur.[82]

Diğer taraftan bu görüş sahiplerine göre, DNA parmak izi testine başvurmadan önce liân uygulansa ve çocuğun nesebinin kocadan düştüğüne karar verilse, ancak daha sonra DNA parmak izi testi ile çocuğun kocadan olduğu anlaşılsa bu durumda DNA parmak izi testi firaş delilini tekit ederek çocuğun

77 Örnek olarak bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî,* thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 11: 159; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 167-168.

78 Süveylim, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 151.

79 Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 81; Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 67, 75-76.

80 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 78.

81 Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 81-82; Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 67.

82 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 78.

kocadan olduğunu ispat etmiş olur. Dolayısıyla kocanın, DNA parmak izi testi ile sabit olan çocuğun nesebini liân uygulamasına başvurarak reddetme hakkı yoktur.[83]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu görüş sahiplerine göre DNA parmak izi testi, nesebin reddinde değil ispatında bir delil olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun kocadan olmadığının anlaşılması halinde, mücerred DNA parmak izi testi ile nesebin reddi (nefyi) yoluna gidilmemekte, nesebin reddi için kocanın mutlaka liân/mülâne uygulamasına başvurması gerekmektedir.

Nasr Ferîd Vâsıl,[84]Abdurreşid Muhammed Emin b. Kâsım[85] ve Sa'd el-Anzî[86] gibi son dönem İslâm hukuku araştırmacıları tarafındna tercih edilen bu görüş, DNA parmak izi testinin liân uygulaması yerine ikâme edilemeyeceğini söyleyen birinci görüşle kısmen örtüşmektedir. Ancak bu görüş sahipleri, "DNA parmak izi testi ile çocuğun kocadan olduğunun anlaşılması halinde kocanın redd-i nesep davası açamayacağını ve liân yolu ile nesebin reddedilemeyeceğini" söyleyerek birinci görüşten ayrılmaktadırlar.

Temel yaklaşımları, DNA parmak izi testinin, kocanın baba olduğunu teyit etmesi halinde, liân uygulamasına gerek olmadığını söyleyen bu görüş sahiplerinin konuyla ilgili delil ve gerekçelerinden bazıları şunlardır;

1) İslâm, çocuğun nesepten doğan haklarını korumak için en zayıf delil ile bile olsa nesebin sübûtunu teşvik etmektedir. DNA parmak izi testi ise yakın ve kesinlik bildirmektedir. Buna göre DNA parmak izi testinin

83 Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 82. Nitekim 1995 yılında Mısır/Kahire'de açılan bir redd-i nesep davasında koca liân uygulaması ile çocuğun nesebini reddetmiştir. Ancak mahkeme kadının/karısının isteği üzerine Adli Tıp'tan DNA testi raporu istemiştir. Raporun, çocuğun davayı açan kocaya ait olduğu yönünde gelmesi üzerine mahkeme çocuğun nesebinin kocaya ait olduğuna hükmetmiştir. (Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 483-485.) Yine aynı şekilde Mısır Fetva Dairesi de DNA testi raporunun çocuğun kocaya ait olduğunu göstermesi halinde, liân uygulaması ile çocuğun nesebini reddetmiş olsa bile çocuğun nesebinin kocaya ilhak edilmesi gerektiği yönünde fetva vermiştir. Bk. Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 485-486.

84 Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 81-82.

85 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 73.

86 Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 81.

çocuğun kocadan olduğunu tekit etmesi durumunda kocanın çocuğun nesebini liân yoluyla reddetme hakkı yoktur.[87]

2) Günümüzde liân uygulamasına başvurarak gerçek çocuğunun nesebini reddetmek isteyen bazı şahsiyeti bozuk kocalar/babalar bulunabilmektedir. Bundan dolayıdır ki kocaların, karılarına iftira atarak liân yolu ile gerçek çocuklarının nesebini reddetmelerini önlemek için, DNA testi sonucunda çocuğun kocadan olduğu anlaşılması halinde kocanın liân uygulamasına başvurması caiz değidir.[88]

3) İslâm akıl, mantık ve gerçeğe aykırı hüküm vermekten münezzehtir. Şöyle ki, bir şahıs aynı yaşta olan bir başkasının kendi çocuğu olduğunu ikrar etse veya buna şahitler getirse, akıl ve gerçeğin kabul etmediği böyle bir durumu İslâm'ın onaylaması mümkün değildir. Yine aynı şekilde aralarında cinsel ilişkinin imkânsız olduğu çok uzak mesafelerdeki bir kadın ile bir erkek evlense ve kadın bir çocuk doğursa, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bu çocuğun nesebinin kocaya ilhak edilmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda cumhurun görüşü[89] ile hüküm vermek "çocuk yatak sahibinindir" prensibini (firâş delilini) inkâr anlamına gelmez. Dolayısıyla DNA parmak izi testi ile çocuğun nesebinin kocaya ait olduğu anlaşılırsa, kocanın kesinlik bildiren DNA parmak izi testini kabul etmeyerek, redd-i nesep için liân uygulamasına başvurması kabul edilemez. Bir başka ifade ile DNA parmak izi testi ile çocuğun kendisinden sabit olduğunu bilen bir kocanın/babanın, bu gerçeği kabul etmeyerek liân davası açmasının İslâm hukuku açısından meşru olduğunu söylemek, İslâm'ın akıl ve bilim ile çatışmasını onaylamak anlamına gelmektedir.[90]

4) Liân uygulamasının meşruiyeti, kocadan başka şahidin olmaması şartı/kaydı ile sınırlandırılmıştır. Bundan da anlaşılıyor ki şahitlikten başka delilin olması durumunda liân uygulamasına gerek kalmayacak-

[87] Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 82.

[88] Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 82.

[89] Cumhurun görüşü ile ilgili bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 573-574; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 159-162; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 168-169.

[90] Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 73.

tır. Nitekim koca karısını zina ile suçlasa ve kadın suçunu ikrar etse liân uygulamasına gerek kalmaz. Aynen bunun gibi koca karısını zina ile suçlasa ve DNA testi sonucunda çocuğun kocadan olduğu anlaşılsa kocanın liân uygulamasına başvurması doğru değildir. Böyle bir durumda kocanın liân uygulamasına başvurmakta ısrar etmesi akıl ve bilim ile inatlaşmak olur. Çünkü nesebin reddi için liân uygulamasına başvurmak taabbüdî bir durum değildir. Bir başka ifade ile karısına zina suçu isnad eden ve doğan çocuğun kendisinden olmadığını iddia eden kocanın, -DNA parmak izi testinin, çocuğun kocadan olduğunu ispat etmesine rağmen- lian uygulamasını, yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak telakki ederek redd-i nesep davası açması caiz olamaz.[91]

5) Kur'ân'da, "Onları (evlatlıklarınızı gerçek) babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir"[92] buyurulmaktadır. Dolayısıyla DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun kocadan olduğu anlaşılırsa, kocanın liân uygulamasına başvurarak çocuğunun nesebini reddetme ve nesebin başkasına ilhak edilmesini isteme hakkı olamaz.[93]

2. DEĞERLENDİRME

İnsanların fizyolojik yapısında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da vardır.[94] Yine aynı şekilde insanların genotip özellikleri (biyolojik ve genetik yapısı) büyük oranda birbirine benzemekle birlikte[95] aralarında bazı farklılıklar da bulunmaktadır.[96] Nitekim bugün fizyolojik olarak (fenotip) birbirine çok benzer görünen insanların, "parmak izi, ses izi, koku izi ve DNA parmak izi" gibi

91 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 73-74.
92 el-Ahzab 33/5.
93 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 74-75.
94 Bk. er-Rum 30/20, 22; el-Fatır 35/28.
95 Seda Ercan Akkaya v.dğr. (*9. Sınıf) Biyoloji Ders Kitabı* (Ankara: MEB, 2012), 56.
96 Klug v.dğr., *Genetik Kavramlar*, 567; Amr, *el-Müsteceddât fî vesâili'l-isbât*, 443.

biyolojik/genetik (genotip) özellikler açısından diğer insanlardan farklı olduğu bilimsel olarak ispatlanmıştır.[97]

Kur'an'da, "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde/ yaratılışınızda birçok deliller vardır. Hâlâ görmüyor musunuz? Gökte rızkınız ve size vaad olunan şeyler vardır. Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki o (size va'dolunanlar), sizin konuşmanız gibi gerçektir."[98]; "Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarında ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şâhit olması yetmez mi?"[99] buyrularak insanoğlunun her geçen gün, makro ve mikro âlemde (evrenin ve insanın yaratılışında) Yüce Allah'ın varlığına ve kudretine delalet eden birçok bilimsel mucizenin/delilin varlığına şahit olacağına işaret edilmiştir.[100]

Bu ayetlerde geçen "kendi nefislerinizde (yaratılışınızda/biyolojik yapınızda)" ifadesinde de işaret edildiği gibi[101], bugün insanın biyolojik yapısında Yüce Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden âyetlerden/delillerden biri, belki de en önemlisi, her insanın diğerinden farklı olarak yaratılmış olduğu genetik yapısı, yani DNA parmak izidir.[102] Bundan dolayıdır ki günümüz İslâm

---

[97] Yasin bin Nâsır bin Muhammed el-Hatîb, "el-Basmatü'l-virâsiyye: mefhûmühâ ve hucciyyâtühâ ve mecâlâtül'l-istifâdeti minhâ ve'l-hâlâtü'l-letî yümneu amelühâ fîhî", *Mecelletü'l-adl* 41 (Muharrem 1430): 176.

[98] ez-Zâriyât 51/20-23.

[99] el-Fussilet 41/53.

[100] Karadâğî, "el-Basmatü'l-verâsiy", 32-33; Vâsıl, "el-Basmatü'l-Virâsiyye", 61; Süveylim, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 82-83. Ayette gelecek bildiren (sin/س) edatın kullanılması ve bir delilden değil de birçok delilin varlığındna bahsedilmiş olması da ilginçtir. Burada ilmi gelişmeler arttıkça zaman içerisinde Allah'ın yüceliğine ve varlığına işeret eden yeni delillerin ortaya çıkacağına işeret edildiği gibi insanın biyolojik yapısında var olan delillerin de bir den çok olduğuna işaret edilmiştir. Bu anlamada insanın yapı taşını oluşturan hücre ve hücre içerisinde bulunan çekirdek, kromozom ve DNA sarmalı ayrı ayrı birer ayet olmaktadır. (Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 6-7, 24-26.)

[101] Tefsirlerde "*kendi nefislerinde*" ifadesi ile ilgili "insanın biyolojik olarak nasıl yaratıldığına ve insanın biyolojik yapı taşlarına" işaret edildiğine dikkat çekilmiştir. Bk. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. (Müessesetü Kurtuba, 2000) 12: 250.

[102] Karadâği-Muhammedî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 338-339; Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 85; Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 6, 24, 26.

hukukçuları DNA parmak izi testinin meşru bir ispat vasıtası olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.[103]

Diğer taraftan, İslâm hukukçuları, nesebin sübûtunda firaş delilinin esas olduğu konusunda ittifak etmişler[104] ve nesebin reddi konusunda firaş delilinden daha kuvvetli bir delilin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bundan dolayıdır ki firaş delili (evlilik) varken, bundan daha zayıf bir delil olan "fizyolojik benzerlik"ten hareketle evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebinin reddedilemeyeceğini söylemişlerdir.[105]

Konuyla ilgili Hanbelî fakihi İbn Kudâme (ö. 620/1223) şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Tüm insanlar Âdem ve Havva'dan gelmiştir. Renkleri ve yarattılışları farklıdır. Şayet çocuklar fizyolojik olarak ebeveylerinden farklı olmasalardı tüm insanlar tek bir sıfat/şekil üzere olurlardı. Bundan dolayıdır ki nesebin reddinde fizyolojik benzerlik (veya çocuğun babasına benzememesi) zayıf bir delildir. Firâş ise kuvvetli bir delildir. Kuvvetli olan zayıf olanla muaraza ettiği/çatıştığı için terkedilmez. Nitekim Hz. Peygamber (as), Sa'd b. Ebi Vakkas ve Abd b. Zem'a olayında çocuk Utbe'ye benzemesine rağmen benzerlik ile amel etmemiş ve daha kuvvetli olan firâş delili ile amel ederek çocuğun Zem'a'ya ait olduğuna hükmetmiştir.[106]

Genel yaklaşım ve Hz. Peygamber'in (as) uygulamasından anlaşılan zâhirî hüküm, nesebin reddinde "fizyolojik benzerlik" ile amel edilemeyeceği şeklinde olmakla birlikte, doktrinde "fizyolojik benzerliğe" itibar edilebileceği

103 Bk. Zühaylî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 16-23; Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 112; Abdülmun'im; "el-Basmatü'l-virâsiyye", 1377-1382; Sebîl, "*el-Basmatü'l-virâsiyye",* 55, 60; Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 61-63.

104 Bk. Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Daru Kahraman, 1986), 2: 23; Ebû İshâk İbrahim b. Alî eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi'l-fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfii,* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 3: 78; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 152, 159; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 5: 410; Zeydan, *el-Mufassal,* 9: 319-320; Hayreddin Karaman, *Mukayseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1987), 1: 336-337; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 7: 681.

105 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 82; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 158-159; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/2: 587-588; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2005), 8: 280-287; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 398-405.

106 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 158-159. Benzer değerlendirmeler için bk. İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye,* 1/2: 587-588.

yönünde görüşler olduğu gibi[107] Hz. Paygamber'in (as) uygulama ve ifadelerinden, nesebin sübûtu veya nefyinde "fizyolojik ve genetik benzerliğe" itibar edilebileceği yönünde işaretler de vardır. Nitekim Hz. Peygamber (as), Sa'd b. Ebi Vakkas ile Abd b. Zem'a olayında[108] firaş delilinin kuvvetinden dolayı çocuğun nesebini sâhib-i firâşa (kocaya) ilhak etmekle birlikte, çocuğun Utbe'ye benzerliğinden dolayı da Sevde'den (ra) tesettüre dikkat etmesini isteyerek, "fizyolojik benzerlik (kiyâfe)" ile de amel edilebileceğine işaret etmiştir.[109]

Yine aynı şekilde Hilal b. Ümeyye olayında Hz. Peygamber'in (as), "Bir bakın. Kadın, gözleri sürmeli, kalçaları büyük, baldırları geniş bir çocuk doğurursa bu Şerîk b. Sehmâ'dandır. "Kadın hakikaten böyle bir çocuk doğurdu. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Allah'ın kitabının hükmü yerine getirilmiş olmasaydı, benim bu kadınla işim vardı"[110] buyurması, "fizyolojik benzerliği (kiyâfe)" bir delil olarak kabul ettiğini ve karı koca arasında liân uygulanmamış olsaydı, firâş deliline rağmen "fizyolojik benzerlik" delili ile amel edilebileceğini göstermektedir.[111]

Diğer taraftan nesebin ispatı ve reddinde "genetik benzerliği" esas alan DNA parmak izi delili, ispat açısından "fizyolojik benzerliği" esas alan "kıyâfe"[112] delilinden daha kuvvetlidir. Şöyle ki, kıyâfe'de çocuk ile baba arasındaki fizyolojik benzerlikten hareketle tahminî olarak nesebin sübûtuna hükmedilmektedir.[113] DNA parmak izi testinde ise, çocuk ile ebeveynden alınan biyolojik maddeler (hücre dokuları) bilimsel yöntemlerle incelenerek çocuk ile ebeveyn arasındaki genetik benzerlikten hareketle bilimsel verilere dayalı olarak

---

107 Nitekim Şafiilerden rivayet edilen bir görüşe, bazı Hanbelîlere ve Ahmed Hanbel'den rivayet edilen zahir görüşe göre fizyolojik benzerlikten dolayı nesebin nefyi/reddi caizdir. (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 159; Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb*, 399-404.)

108 Konuyla ilgili rivayetin tahrici daha önce geçti.

109 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 158-159; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/2: 587-588; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 5: 410; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 8: 291-292; Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: 1972*)*, 15: 330.

110 Buhârî, "Tefsîr", Sûretu'n-Nûr (24), Bâbu ve yüdreu anhe'lazâb, 3; Müslim, "Liân" (hadis no: 11/1496.

111 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 82; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 159; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/2: 587; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 5: 403; Aynî, *Umdetü'l-kârî,* 15: 333.

112 Bk. Tayşi, "Kıyâfe", 508.

113 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 159

nesebin sübûtuna (veya nefyine/reddine) hükmedilmektedir.[114] Bu nedenle DNA parmak izi testi, bir ispat vasıtası olarak nesebin sübûtunda (veya nefyinde) kıyâfe'den daha güvenilir ve kesin sonuçlar vermektedir.[115] Nitekim bu gün DNA parmak izi testi tüm dünyada nesep ve cinayetle ilgili hukuk davalarında muteber ve güvenilir bir ispat vasıtası olarak kabul edilmektedir.[116] Dolayısıyla DNA parmak izi testinin, İslâm hukuku açısından da, nesebin sübûtunda olduğu gibi, nefyinde de güvenilir ve muteber bir ispat vasıtası olarak kabul edilmesi gerekmektedir.[117]

Konuyla ilgili nasslardan[118] anlaşıldığı üzere liân uygulaması, karısına zina suçu isnat edip de bunu beyyine (dört şahit) ile ispat edemeyen koca için meşru kılınmıştır.[119] Dolayısıyla koca, karısına zina isnadında bulunur ve bunu dört şahit ile ispat ederse veya kadın zina yaptığını ikrar/itiraf ederse liân uygulamasına gerek kalmaz ve kadına zina (haddi) cezası uygulanır. Çünkü kadının zina suçu, şahitler ile sabit olmuştur ve liân uygulamasına gerek kalmamıştır.[120]

Şu hâlde, zina suçunun ispatında olduğu gibi, nesebin reddi konusunda da karısının gebeliğinin veya sahih nikâh/evlilik içerisinde doğan çocuğun kendisinden olmadığını iddia eden ve bunu DNA parmak izi testi ile ispat eden koca için de liân uygulamasına gerek olmadan çocuğun nesebini reddetme hakkı olmalıdır. Buna göre DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun kocadan olduğu anlaşılır ise karısını zina ile suçladığı (kazif) ve bunu ispat edemediği için kocaya kazif cezası uygulanır. Ancak DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun başkasından olduğu anlaşılırsa çocuğun nesebi kocaya ilhak edilemez ve

---

114 Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye ", 60-61.

115 Karadâğî, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 55-57; Sebîl, "*el-Basmatü'-virâsiyye*", 59-62; Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 77-79; Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 60-61.

116 Bk. Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 84-85, 242; Hatîb, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 171.

117 Selâmî, "et-Tahlîlü'l-biyolojiyyü", 456; Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 72; Vâsıl, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 82.

118 en-Nur 24/6-9.

119 en-Nur 24/6.

120 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 199; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 77, 85; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc* (Beyrut: Daru'l-marife, 1997), 3: 500-501; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 141. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Mufassal,* 8: 331; Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 343.

hamileliğin ikrah (tecavüz) yoluyla[121] veya şüpheli cinsel ilişki[122] sonucu olma ihtimalinden dolayı kadına da zina cezası (haddi) uygulanmaz.[123]

Diğer taraftan İslâm hukukçuları sahih nikâh içerisinde kadının bir başkası ile şüpheli cinsel ilişkide bulunması veya cinsel ilişkiye zorlanması sonucu hamile kalması durumunda kocanın liân uygulamasına başvuramayacağını,[124] çocuğun kocasından da olma ihtimalinden dolayı, olayın kâife (soy bilimcisine) arzedileceğini ve kâif kime ilhak ederse, çocuğun nesebinin onun için sabit olacağını söylemektedirler.[125] Buna göre koca, zinaya zorlanması (tecavüz) veya şüpheli cinsel ilişki (iştibâh) sonucu ya da kadının nikâh akdinden önce hamile kalması ihtimalinden dolayı, karısını evlilik süreci içerisinde zina fiili ile suçlamadan (kazif) ve liân ile boşanma yoluna da gitmeden, sadece nesebin sübûtuna bağlı hukuki sonuçların doğru bir şekilde tespit ve tescil edilmesi amacıyla DNA parmak izi testi sonucuna göre çocuğun nesebinin reddini isteyebilir.

Burada DNA parmak izi testinin her yönü ile liân uygulaması yerine geçemeyeceğini, bundan dolayı nesebin reddi konusunda, DNA parmak izi testinin geçersiz olması gerektiğini ifade eden görüşün[126] isabetli olmadığını belirtmek isteriz. Elbette iki olay birbirinden farklıdır ve sonuç açısından aynı olması da mümkün değildir. DNA parmak izi testi ile nesebin reddinin amacı, sadece

---

121 Mükrehe zina cezasının (haddinin) uygulanamayacağı ile ilgili bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 692-693; İbnü'l-hümam, *Fethu'l-Kadir*, 5: 200-202; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4: 188; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 160, 12: 347-348. Ayrıca bk. Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-islâmî* (Beyrut: Müessesetü'-risâle,1989), 2: 364-366.

122 Şüphenin zina had cezasını düşürmesi ile ilgili bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 100-105; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-islâmî*, 2: 359-364; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 147-153. Zina cezasını/haddini düşüren durumlar şunlardır: cimanın dübürden yapılması, cima yapılan kadının ölü olması, cimanın bülûğa ermemiş kız çocuğu ile yapılması, kadın veya erkeğin cimaya zorlanması, nikâh şüphesinin bulunması (fasit nikâh), cimanın (karısı veya kocası zannederek) şüphe ile olması, zinanın haram olduğunun bilinmemesi. (Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 6: 26-36.)

123 Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 351-352. Konuyla ilgili ayrıca bk. Sabri Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 2 (2012): 39-43.

124 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 160.

125 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 80; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 172. Hanbelî fakih İbn Kudâme, iddet içerisinde doğan çocuğun kocaya ilhak edilmesi ile ilgili bir şüphe/tartışma oluşması halinde de olayın kâife arzedileceğini söylemektedir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 241-262.

126 Meymen, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 618; Ka'bî, *el-Basmatü'l-virâsiyye,* 435-439.

kocaya ait olmayan bir çocuğun nesebinin ona ilhak edilmesini önlemek ve koca açısından nesebin sübûtuna bağlı hak ve sorumlulukların hukuki açıdan tespit ve tescilini sağlamaktır. Dolayısıyla koca, DNA parmak izi testi ile nesebin reddini isterken boşanmayı ve buna bağlı sonuçları amaçlamış olmayabilir. Liân uygulaması ise sadece boşanma amacı ile olabileceği gibi boşanma ile birlikte redd-i nesep için de olabilmektedir. Buna göre DNA parmak izi testi sonucu ile redd-i nesep davası açan koca, karısından ayrılmak istiyorsa ayrıca boşanma davası açabilir veya talâk hakkını kullanabilir. Dolayısıyla liân uygulaması ile nesebin reddi arasında bir telâzüm/zorunluluk olmadığı gibi,[127] DNA parmak izi testi sonucuna göre açılan redd-i nesep davası ile boşanma arasında da bir zorunluluk olmayabilir.

SONUÇ

DNA parmak izi testi, modern ve bilimsel bir ispat vasıtası olup bu konu klasik dönem İslâm hukuku kitaplarında yer almamaktadır. Dolayısıyla çağdaş bir konu olan DNA parmak izi testinin, İslâm hukuku açısından muteber bir ispat vasıtası olması ile ilgili son dönem İslâm hukuku araştırmacıları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak, tarafların görüşleri ve delilleri değerlendirildiğinde DNA parmak izi testinin, nesebin sübûtunda olduğu gibi nesebin nefyi/reddi hususunda da muteber ve meşru bir delil olduğunu savunan görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm hukuku açısından DNA parmak izi testinin nesebin nefyinde/soybağının reddinde bir ispat vasıtası olması ile ilgili yapmış olduğumuz çalışmada varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür;

1) Nesebin sübûtu, verâset (miras), velâyet (hukukî temsil), nikâh (evlenme yasağı), hıdâne (çocuğu himaye ve terbiye hakkı), nafaka hakkı, âkile (diyetin ödenmesi)[128], şahitlik vs. gibi birçok hukukî meseleyi yakından ilgilen-

[127] Kâsım, "el-Basmatü'l-virâsiyye", 71.

[128] İslâm hukukunda kasıt unsuru bulunmayan öldürme veya yaralama olayında, asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları ve benzerleri gibi suçlu adına tazminat (diyet) ödemekle yükümlü olan kişlere "âkile" denilmektedir. Bk. Hamza Aktan, "Âkıle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 248.

dirmektedir.[129] Bu yüzden nesebin gerçeğe uygun bir şekilde tespit ve tescili önem arzetmektedir.

2) İslâm hukukunda prensip olarak, "Çocuk, kadınla evli olan kocaya (sahib-i firâşa) aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır"[130] hadisinin hükmü gereğince evllik içerisinde doğan çocuğun nesebi kocaya ilhak edilmektedir. Bununla birlikte çocuğun zina mahsulü olduğunun anlaşılması veya evlilik öncesine ait olduğunun ortaya çıkması halinde, "liân" yoluyla veya "liân" uygulamasına gerek olmaksızın kocaya bu çocuğun nesebini reddetme hakkı verilmiştir. [131]

3) Buna göre koca, evlilik içerisinde normal şartlarda doğan çocuğun kendisinden olmadığını iddia ederek karısını zina ile suçlar (kazif) ve bunu beyyine/dört şahitle ispat edemezse, mahkeme redd-i nesep davası açarak liân/mülâane yöntemi ile çocuğun nesebini reddeder. Çocuğun evlilik öncesine ait olması, kocanın biyolojik ve fizyolojik açıdan çocuk sahibi olamayacağının bilimsel olarak anlaşılması veya karı-koca arasında cinsel ilişkinin imkânsız olması gibi durumlarda ise koca, "liân/mülâane" uygulamasına gerek olmaksızın redd-i nesep davası açma hakkına sahip olmaktadır.[132]

4) Diğer taraftan, evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebinin reddedilmesi ile ilgili "liân" uygulaması istisnaî bir kuraldır. Asıl olan ise çocuğun zina mahsülü, yani zina sonucunda olduğunun beyyine (dört şahit) veya ikrar ile ispat edilmesidir. Dolayısıyla liân, dini açıdan ibadet bilinci ile mutlaka uygulanması gereken bir yöntem değildir. Nitekim İslâm hukukçularının çoğunluğu, kocanın, karısına zina isnat etmesi ve bunu beyyine (dört şahit)

---

129 Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 392; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 1: 45, 140; Dönmez, "Nesep", 573.

130 Buhârî, "Buyû'', 3, 100; "Husumat", 6; "Vesâyâ", 4; "Meğâzî", 53; "Ferâiz", 18, 28; "Hudûd", 23; "Ahkâm", 29; Müslim, "Rada'", 10; Ebû Dâvûd, "Talâk", 33-34; Nesâî, "Talâk", 48; İbn Mâce," Nikâh", 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 37, 129, 200, 226, 237, 246. (الولد للفراش وللعاهرالحجر)

131 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* 2: 194; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 159; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 122; Ayrıca bk. Muhammedî, *Ahkâmü'n-neseb,* 285-287.

132 Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", 35-45. Ayrıca bk. Dönmez, "Nesep", 573-574.

ile ispat etmesi veya kadının zina suçunu itiraf/ikrar etmesi halinde liân uygulamasına gerek olmadığını söylemeleri[133] de bunu tekit etmektedir.

5) Dolayısıyla, günümüzde nesebin sübûtu ve nefyi dâhil olmak üzere hukuk ve cinayet davalarında tüm dünyanın muteber bir ispat vasıtası olarak kabul ettiği DNA parmak izi testi ile çocuğun kocadan başkasına ait olduğunun kesin olarak anlaşılması halinde, liân uygulamasına gerek olmaksızın kocanın redd-i nesep (davası açma) hakkına sahip olması gerekmektedir.

6) Diğer taraftan, evlilik içerisinde doğan çocuğun zina mahsulü olduğunun DNA parmak izi testi ile ispat edilmesi ile kadına zina cezası haddinin (recm) uygulanması farklı şeylerdir. Dolayısıyla DNA parmak izi testi sonucunda çocuğun başkasından olduğunun anlaşılması halinde, hamileliğin ikrah (tecavüz) yoluyla veya şüpheli cinsel ilişki (iştibâh) sonucu olması ihtimalinden dolayı kadına zina cezası (hadd/recm) uygulanmaz.

7) DNA parmak izi testini delil olarak kabul etmek, liân uygulamasını iptal veya nesh etmek değil, aksine, yerine ikame edilebilecek DNA parmak izi testi gibi bir ispat vasıtasının/delilin bulunmasından dolayı liân uygulmasına gerek kalmadığının ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla DNA parmak izi testine başvurma imkânının olmadığı yerlerde, liân/mülâne uygulaması yine yürürlükte kalmaya devam edecektir.

8) İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân[134] ve sünnette[135], ilim öğrenilmesi ve gereği ile amel edilmesi teşvik edilmekte ve istenilmektedir. Dolayısıyla, nesebin sübûtunda olduğu gibi nefyi/reddi konusunda da, bilimsel bir ispat vasıtası olan DNA Parmak izi testi ile amel edilmesine İslâm hukuku açısından bir itirazın olmaması gerekir.

9) Nitekim Mâverdî'nin (ö. 450/1058) nesebin nefyi/reddi konusunda; "İlmi gerçekler çocuğun kocadan olmadığını gösteriyorsa liân uygulamasına ge-

[133] Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 199; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 77, 85; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3: 500-501; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 141. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Mufassal,* 8: 331; Hilâlî, *el-Basmatü'l-virâsiyye*, 343.

[134] Örnek olarak bk. et-Tevbe 9/122; Ta-ha 20/114; el-Enbiya 21/7; el-Ankebût 29/43; el-Fâtır 35/28; ez-Zümer 39/9; el-Mücâdele 58/11.

[135] Bu konuda örnek olarak hadis külliyatının "Kitâbü'l-ilm" bahislerine bakılabilir.

rek olmaksızın çocuğun nesebi reddedilir"[136] şeklinde ifade ettiği genel kaide de İslâm hukukunda redd-i nesep davası açma konusunda DNA parmak izi gibi modern/bilimsel ispat vasıtalarına itibar edileceğini göstermektedir.

10) Sonuç olarak; "Onları (evlatlıklarınızı gerçek) babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir" (Ahzab, 33/5) ayetin hükmü gereğince,[137] nesebin gerçeğe uygun bir şekilde tespit edilmesini sağlamak amacıyla kocanın, -liân uygulamasına gerek olmaksızın- DNA parmak izi testi ile kendisinden olmayan bir çocuğun nesebini reddetme (redd-i neseb davası açma) hakkı olmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdülmün'im, Fuâd Ahmed. "el-Basmatü'l-virâsiyye ve devruhâ fi'l-isbâti'l-cinâîyyi beyne'ş-şeriati ve'l-kanun". *Mü'temeru'l-hendeseti'i-virâsiyyeti beyne'ş-şerîati ve'l-kânûn, Câmiatü'l-İmâra el-Müceledü'r-râbi* (5-7 Mayıs 2002): 1357-1476.

Akıntürk, Turgut. *Yeni MedeniKanuna Uyarlanmış Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2004.

Akkaya, Seda Ercan v.dğr. *Orta Öğretim (9. Sınıf) Biyoloji Ders Kitabı*. Ankara: MEB, 2012.

Aktan, Hamza. "Âkıle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 248-249. Ankara: TDV Yayınları 1989.

Amr, Eymen Muhammed Ömer. *el-Müsteceddât fî vesâili'l-isbât fi'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-hukûk ve'l-hudûd ve'l-cinâyât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm/ed-Dâru'l-Osmâniyye, 2010.

Aşkar, Muhammed Süleyman. "İsbâtü'n-neseb bi'l-basmati'l-virâsiyye", *Ebhâsün ictihâdiyyetün fi'l-fıkhi't-tıbbî*, içerisinde, 250-269. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

[136] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11: 159.

[137] Dönmez, "Nesep", 573.

Aydın, M. Akif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aynî, Bedruddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* 20 cilt. Mısır: yy., 1972.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu.* 8 cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Campbell, Neil A. ve Jane B. Reece. *Biyoloji*. çev. Editörleri: Ertunç Gündüz v.dğr. Ankara: Palme Yayıncılık, 2010.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nesep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 573-575. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*. Kâhire: Dâru'l-fikri'i-Arabî, 1957.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ukûbe*, y.y.:Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty.

el-Mevsûatü'l-fıkhiyye, "Liân". 35: 246-267. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye el-Kuveyt, 1995

el-Mevsûatü'l-fıkhiyye, "Neseb". 40: 231-256. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye el-Kuveyt, 2001.

Erten, Rıfat v.dğr."Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 45, sy. 1-4 (1996): 573-588.

Erturhan, Sabri. "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 2 (2012): 21-71.

Eymen Muhammed Ömer el-Amr. *el-Müsteceddât fî vesâili'l-isbât fi'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-hukûk ve'l-hudûd ve'l-cinâyât.* Beyrut: Dâru İbn Hazm/ed-Dâru'l-Osmâniyye, 2010.

Hatemi, Hüseyin ve Rona Serozan. *Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993.

Hatîb, Yasin bin Nâsır bin Muhammed. "el-Basmatü'l-virâsiyye: mefhûmühâ ve hucciyyâtühâ ve mecâlâtül'l-istifâdeti minhâ ve'l-hâlâtü'l-letî yümneu amelühâ fîhî". *Mecelletü'l-adl, Vizâretü'l-adl es-Suudiyye* 41 (Muharrem 1430): 166-212.

Hatîb, Yasin bin Nâsır bin Muhammed. *Sübûtu'n-neseb: dirâse mukârane*. Cidde: Dâru'l-beyâni'l-Arabî, 1987.

Heniyye, Mâzin İsmail ve Ahmed Ziyâb Şüveydah: "Nefyü'n-neseb fi'l-fikhi'l-islâmî ve devru'l-hakâiki'l-ilmiyyeti'l-muâsırati fîhî". *Mecelletü'l-câmiati'l-islâmiyye (Silsileti'd-dirâsati'l-İslâmiyye)* 16, sy. 2 (2008): 1-25.

Hilâlî, Sadüddin Mes'ad. *el-Basmatü'l-virâsiyye ve alâikuhe'ş-şer'iyye: dirâse fikhiyye mukârane*. Kuveyt: Câmiatü'l-Kuveyt, 2000.

Hilâlî, Sadüddin Mes'ad. "el-Basmatü'l-virâsiyye ve Mecâlâtü'l-istifâdetü minhâ". *E'mâl ve bühûsü'd-devrati's-sâdisete aşera li'l-mecmai'l-fikhi'l-İslâmî fi Mekketi'l-mükerrame* 3 (2003): 255-277.

İbn Abidin. *Reddü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvvid. 13 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 2003.

İbn Hazm. *el-Muhallâ*. 11 cilt. Kahire: İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye, 1352.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed. 1. ve 2. cilt birlikte. Mekke: Dâru'l-âlemi'l-fevâid, 1428.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd*, thk. Şuayb el-Arnavut ve Abdülkadir el-Arnavut. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

İbn Kesir, Imadüddin Ebi'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmet. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulü. 15 cilt. Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1998.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin. *Fethu'l-Kâdîr*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Ka'bî, Halife Ali. *el-Basmatü'l-virâsiyyetü ve eserühâ ale'l-ahkâmi'l-fikhiyye*: *Dirâse fikhiyye mukârane.* Ürdün: Dâru'n-Nefâsi, 2006.

Kahraman, Abdullah. "İslâm Hukuk Duşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabudiyyâtın Sahası Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 25-57.

Klug, William S. v.dğr. *Genetik Kavramlar*, çev. Editörü: Cihan Öner v.dğr. Ankara: Palme Yayıncılık, 2011.

Karadâğî, Ali Muhyiddin. "el-Basmatü'l-virâsiyyetü min manzûri'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî: Râbıtatü'l- Âlemi'l- İslâmî* 14, sy. 16 (1424): 27-67.

Karadâğî, Ali Muhyiddin ve Ali Yusuf Muhammedî. "el-Basmatü'l-virâsiyye min manzûri'l-fıkhi'l-islâmî", *Fıkhü'l-kadâyâ et-tıbbiyye el-muâsıra*. 337-369. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3 cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1987.

Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 3 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Kararâtü'l-mecmeı'l-fıkhi'l-islâmi bi Mekketi'l-Mükerrema. ed-Deverât mine'l-ula ila's-sâbiate aşera, el-Karârât: nime'l-ula ila's-sani ba'de'l-mie (1988-2004) "Karârâtü'd-devrati's-sâdisete aşera, el-Karâru's-sâbi: Bi şa'ni el-Basmati'l-virâsiyye ve mecâlü'l-isitfâdeti minhâ". (5-10 Ocak/Yenayır, 2002): 343-344.

Kâsânî, Alâaddin Ebû Bekr. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvad. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiye, 2003.

Kâsım, Abdürreşid Muhammed Emin b. "el-Basmatü'l-virâsiyyetü ve hucciyyetühâ". *Mecelletü'l-adl, Vizâratü'l-adli's-Suudiyye* 6, sy. 23 (1425): 51-78.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı, 2014.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî.* thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmevcud. 18 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Merğînânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî.* 4 cilt. İstanbul: Daru Kahraman, 1986.

Meymen, Nasır Abdullah. "el-Bamatü'l-virâsiyye ve hukmü istihdâmihâ fi mecâli't-tıbbi'ş-şer'iyyi ve'n-neseb". *Mü'temeru'l-hendeseti'i-virâsiyyeti beyne'ş-şerîati ve'l-kânûn*, Câmiatü'l-İmâra 2. (5-7 Mayıs 2002): 589-630.

Muhammedî, Ali Muhammed Yusuf. *Ahkâmü'n-neseb fi'ş-şerîati'l-islâmiyye: turuku isbâtihî ve nefyihî.* Katar: Dâru Katrâ bin Fücâe, 1994.

Osman, İbrahim Ahmed. "Devru'l-basmati'l-virâsiyye fî kadâya isbâti'n-neseb ve'l-cerâimi'l-cinâiyye". *el-Mu'temeru'l-Arabiyyü'l-evvel li ulûmi'l-edilleti'l-cinâiyyi ve't-tıbbi'ş-şer'ıyyi.* 1-31. Riyâd: Câmiatü Nâyifi'l-Arabiyye li'l-ulûmi'l-emniyye, 2007.

Sebîl, Ömer b. Muhammed. "el-Basmatü'l-virâsiyyetü ve medâ meşruiyeti istihdâmühâ fi'n-nesebi ve'l-cinâye". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî: Râbıtatü'l- Âlemi'l-İslâmî* 13, sy. 15 (1423): 27-97.

Selâmî, Muhammed Muhtar. "et-Tahlilü'l-biyolojiyyü li'l-cinâti'l-beşeriyyeti ve hucciyyetüha fi'l-isbât". *Mü'temeru'l-hendeseti'i-virâsiyyeti beyne'ş-şerîati ve'l-kânûn, Câmiatü'l-İmâra* 2. (5-7 Mayıs 2002): 435-468.

Süveylim, Bender b. Fahd. "el-Basmatü'l-virâsiyyetü ve eseruhâ fi'n-neseb". *Mecelletü'l-adl, Vizâretü'l-adl es-Suudiyye* 37 (1429): 82-166.

Şevkânî, Muhammed b, Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. 12 cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2005.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Alî. *el-Mühezzeb fi'l-fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfii.* 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

Şirbînî. *Muğni'l-muhtâc*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1997.

Tayşi, Mehmet. "Kıyâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 508. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-islâmî.* 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'-risâle, 1989.

Vâsıl, Nasr Ferîd. "el-Basmatü'l-virâsiyyetü ve mecâlâtü'l-istifâdeti minhâ". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî: Râbıtatü'l- Âlemi'l- İslâmî* 15, sy. 17 (1425): 52-98.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 63-112.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi". *Marife* 14, sy. 1 (2014): 31-51.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'şerıati'l-islâmiyye*. 11 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühû.* 8 cilt. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1989.

Zühaylî, Vehbe Mustafa. "el-Basmatü'l-virâsiyyetü ve mecalatü'l-istifadetü minha". *E'mâl ve bühûsü'd-devrati's-sâdisete aşera li'l-mecmai'l-fıkhi'l-islâmî fi Mekketi'l-Mükerrame* 3 (2003): 11-36.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *Vesâilü'l-isbât fi'ş-şerîati'l-islâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli'ş-şahsiyye*. 1. ve 2. cilt birlikte. Dımeşk-Beyrut: 1982.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 45-80

Avrupa Okullarında Dini Simgelerin Yasallığı

The Legality of Religious Symbols in European Schools

Ali Baltacı
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Ph.D., Ministry of National Education
Ankara, Turkey
alibaltaci@meb.gov.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0003-2550-8698

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Ocak/January 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 06 Şubat/February 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 45-80
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.286581
Atıf/Cite as: Baltacı, Ali. "Avrupa Okullarında Dini Simgelerin Yasallığı - The Legality of Religious Symbols in European Schools". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 45-80. doi: 10.18505/cuid.286581.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Avrupa Okullarında Dini Simgelerin Yasallığı*

Öz: 1959 yılında Avrupa Konseyine bağlı olarak kurulan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve diğer protokollerle belirlenmiş temel haklar kapsamında birey, tüzel kişilik ve devletlerarasındaki sorunları çözümleyen yargı merciidir. Tarihsel olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi: düşünce, vicdan ve din özgürlüğü kapsamında değerlendirilen çeşitli kararlar almıştır. Mahkeme söz konusu kararlarında ve özellikle nelerin dini simge kapsamında değerlendirilebileceğini laik bir bakış açısıyla tanımlamaktadır. Mahkeme, bir taraftan dini inanca sahip olma hakkını tasdik etmekte, bir taraftan da bu hakkı kamusal alanda inancı beyan etme hakkı olarak nitelemektedir. Çalışma dini simgelere, din ve inanç özgürlüğü temelinde yaklaşan kavramsal tarama modeliyle desenlenmiştir. Bu çalışma özünde alanyazın taraması gibi görülse de alanyazın tarama yönteminden farklı olarak kavramsal tarama, bir kavramın farklı yönlerini değişik bilim ve disiplinlerin çalışma alanları kapsamında incelemektir. Bu çalışmanın amacı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin, okullarda bulunan dini simgelere karşı tutumunu belirlemektir. Bu çalışmanın bir sonucu olarak, son yıllarda Avrupa okullarında giderek artan dini simgeciliğe karşı yürütülen yerel ve yasakçı yasal girişimlerin doğası ve kapsamı belirlenmiştir. Bununla birlikte, Avrupa eğitim sistemlerinde dinin yeri ve sosyal sistem içinde "kilise – devlet ilişkisi" bu çalışmanın başka bir sonucudur. Ayrıca çalışma, mahkemelerin kararlarını, dini inanç ve geleneklerin kamusal alanda özgürce beyan edilmesi yönünde şekillendirmeleri gerekliliğini de belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Din özgürlüğü, İnanç özgürlüğü, Laiklik, Dini Simgecilik.

The Legality of Religious Symbols in European Schools

Abstract: The European Court of Human Rights, established in 1959 as the unit of the Council of Europe, is the judicial authority that resolves individual, legal personality and international problems within the scope of fundamental rights

* Bu makalenin şekillenme sürecinde değerli katkılarını sunan sayın Prof. Dr. Ali BALCI'ya ve Dr. Tuncer FİDAN'a teşekkürlerimi sunarım.

defined in the 'European Convention on Human Rights' and other protocols. Historically, the European Court of Human Rights has taken various decisions that are considered within the scope of freedom of thought, conscience and religion. The Court defines in its decision, and in particular, what it can be judged within the context of the religious symbol, from a secular point of view. The court recognized the right to freedom of belief and religion, on the other hand, described this right as a declaration of belief in public. The study was designed with a 'conceptual screening model' approaching religious symbols on the basis of freedom of religion and belief. Although this study seems to be in essence a literature review, conceptual screening differs from the literature review method in that it examines the different aspects of a concept within the scope of different science and disciplines. The purpose of this study is to determine the attitude of the European Court of Human Rights to the religious symbols of schools. As a consequence of this work, the nature and scope of local and forbidden legal initiatives against the growing religious symbolism in European schools over the last years have been determined. However, the place of religion in European educational systems and the "church-state relationship" within the social system is another consequence of this study. This study also specifies that the decisions of the courts should be shaped to express religious beliefs and traditions freely in the public sphere.

Keywords: European court of human rights, Freedom of religion, Freedom of belief, Secularism, Religious symbolism.

SUMMARY

From the European reconstruction era, the presence of religious symbols, in many cases Islamic symbols, has increasingly become a problem in modern Europe, especially in public spaces and especially in public schools. This has led to a large-scale debate and social distinctions about the limits of the concept of religious freedom. At the same time, the fact that the constitutional courts of the countries have declared that the symbols specific to certain cultures can be freely represented by the society have caused new debates. This study is mainly focused on the view of the European legal systems, and in particular the European Court of Human Rights (ECHR), on the basis of the religious symbolism and

freedom of religion and belief. This study gives places to discussions regarding the use of crosses and other religious symbols in schools in Germany, Italy, and Romania. Moreover, the ambivalent attitude of the local courts and the ECHR against the religious symbols are discussed in the study.

In Europe has a historically shaped state, public and religious institutions. The European States has legislative, executive and judicial institutions evolving over the Greek and Roman Civilizations. Additionally, the nations connected to each other by the concept of common religion and culture constitute European public opinion in general. In Europe, religious institutions have adopted a belief system traditionally shaped in Roman times. Although there are sectarian differences across Europe, the Christianity has generally been adopted. The Catholic church (Vatican), which has played a very dominant role in all social areas since the Middle Ages, has lost this power since the age of illumination. Along with the Enlightenment, European states have begun to adopt the traditional view of secularism, which separates religion and state relations and reduces the influence of religion on state organs. Thus, the dominant religious power over the states has weakened and the church has continued its life in society and the public sphere.

The ECHR, established in 1959 as an organ of the Council of Europe, is tasked with resolving disputes between individuals and legal entities, and between themselves, and with the states, in the exercise of the fundamental rights of various contracts. The ECHR lays down the depletion of domestic legal channels primarily as a condition for application because of the high nature of the court. Plus, the ECHR has adopted a compromise approach to solving the problems. The ECHR clearly states that citizens freely express their freedom of religion, conscience, and belief, while its provisions depend on secularism as well. Some ECHR verdicts reshape the definition of public space in accordance with the principle of 'secularity' instead of the 'neutrality'.

According to Decision 1804 of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe concerning the state, religion, secularism and human rights, religion is regarded as an important place in European history, but in the practice requires the separation of church and state. Despite this decision, the Council and the Court have not succeeded in recognizing the different views of the member

states in matters such as the role of religion in schools. There is a dominant view that the secular states in which the public decision-making processes are based solely on secular debates in the ECHR are in accordance with the principles of liberal European democracy. In the decisions of local courts in Europe, human rights are increasingly being taken into account. In doing so, the courts are failing to determine the ideological nature of secularism. The judgments of the courts result in the suppression of the religious views of individuals by liberal values.

From all the discussions that have been made, it can be determined that the ECHR and, indeed, the local courts and the society are historically more biased towards non-Christian religions and cultures, despite adopting a secular understanding. Besides, it is noteworthy that in many of the countries' public sphere, Islamic religious symbols are mostly restricted. The main reason for these restrictions is thought to be Islamophobia and xenophobia. In European societies and in western societies in general, religious symbols are seen as belonging, and along with the growing Islamophobic and far-right trends, especially Christian symbols are used extensively in public spaces. In addition, it is also possible to ban the use of symbols identified in particular in Islam (such as headscarves) in public sphere and even punish those who use them, in various countries, including France and Austria. Besides, the use of religious symbols in schools should not be regarded as a cultural value alone. Religious symbols are an important part of a religion and concrete indications of its existence in a society. It would be more accurate to see the symbols of Christianity in schools as a means of assimilation rather than as a means of culture.

GİRİŞ

Tarihsel süreçte, İkinci Dünya savaşı sebebiyle siyasal, sosyal ve sanayi sistemleri ve en çok da medeniyeti zarar gören Avrupa'nın, kalkınma ve yeniden inşa sürecinde ihtiyaç duyulan işgücünü, eski sömürgelerinden karşıladığı, sömürgeleri olmayan ülkelerin de aralarında Türkiye'nin de olduğu yoğun nüfuslu ülkelerden işgücü temin ettiği bilinmektedir. Yeniden inşa-kurulum dönemlerinden başlayarak kamusal alanlarda ve özellikle kamu okullarında dini sembol

ve simgelerin, çoğu durumda İslami sembollerin varlığı, modern Avrupa'da giderek bir sorun haline gelmiş ve dini özgürlük kavramının sınırları konusunda geniş ölçekli tartışmalara ve toplumsal ayrımlara yol açmıştır. Aynı zamanda ülkelerin anayasa mahkemelerinin, belirli kültürlere özgü simgelerin, toplum içinde özgürce temsil edilebileceği yönünde beyanlarda bulunmaları da yeni tartışmaları doğurmuştur.

Bu çalışma genelde Avrupa hukuk sistemlerinin ve özelde de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin (AİHM), din ve inanç özgürlüğü temelinde dini simgelere bakışına odaklanan kavramsal tarama modeliyle desenlenmiştir. Kavramsal tarama, bir kavrama ilişkin farklı bakış açılarını inceleyen bir analiz çalışmasıdır. Bu çalışmanın temel amacı, AİHM'in, okullarda bulunan dini simgelere karşı yaklaşımını belirlemektir. Bu çalışmada, Avrupa'da giderek artan yabancı düşmanlığı (xenophobia) ve İslam karşıtlığı (İslamophobia) temelinde, kamu okullarında giderek artan dini simgeciliğe karşı yürütülen yerel ve yasakçı yasal girişimlerin doğası, nedenleri ve kapsamı belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca, Avrupa eğitim sistemlerinde dinin yeri ve sosyal sistem içinde "kilise – devlet ilişkisi" bu çalışmanın başka ilgi alanıdır. Bununla birlikte, mahkemelerin kararlarını, dini inanç ve geleneklerin kamusal alanda özgürce beyan edilmesi yönünde şekillendirmeleri gerekliliğinden hareketle belirlemek ve ulusal mahkemelerin Hristiyanlık dini ile diğer dinler arasındaki ayrımcı tutumunu belirlemek de bu çalışmanın bir yönünü oluşturmaktadır. İlerleyen bölümlerde Avrupa'daki dini simgelerin durumu çeşitli analizlerle ele alınacaktır.

1. AVRUPA'DA DİNİ İNANIŞLARIN GÜNCEL DURUMU

Avrupa, tarihsel olarak şekillenen devlet, kamuoyu ve din kurumlarına sahiptir. Avrupa Devletleri, kurumsallaşmalarının temelinde Yunan ve Roma İmparatorluğu üzerine evrimleşen yasama, yürütme ve yargı kurumlarının oluşmasını görmektedirler. Bunun yanında ortak bir din ve kültür kavramıyla birbirlerine bağlanan uluslar, genel olarak Avrupa kamuoyunu oluşturmaktadır. Avrupa'da din kurumu, geleneksel olarak Roma döneminde şekillenen inanç sistemini benimsemiştir. Avrupa genelinde mezhepsel farklılıklar olsa da genel olarak Hristiyanlık dini benimsenmiştir. Ortaçağdan itibaren tüm toplumsal alanlarda oldukça baskın bir rol oynayan Katolik kilise (Vatikan), aydınlanma çağın-

dan itibaren bu gücünü kaybetmiştir. Aydınlanma çağıyla birlikte Avrupa devletleri, din ve devlet ilişkilerini ayıran ve dinin, devlet organlarına etkisini azaltan geleneksel laiklik görüşünü benimsemeye başlamışlardır. Böylelikle devletler üzerindeki baskın gücü zayıflayan kilise kurumu, toplum içinde yaşamını sürdürmüştür.

Avrupa'da din, insanların belirli bir düzende yaşamını sürdürdüğü bir yaşam biçimini temsil etmektedir. İnsanları birbirine bağlayan önemli bir etken olarak görülen din, insanların kendilerini ait hissettikleri temel değerlerdendir. Bunun yanında laik yaşam biçimini benimsemiş Avrupa toplumlarında din, dogmatik ve metafizik inanışlar olarak görülmektedir. 1960'lardan sonra, özellikle dış göçle birlikte İslam ve diğer dinlerin de Avrupa'ya girmesiyle kamuoyunda dini simgelerin kullanımı giderek bir tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bunun yanında o dönemlerden itibaren çoğu kişi farklı dinlerden olan göçmenlerin zamanı gelince Avrupa'dan ayrılacaklarını düşünmekteyken zamanla farklı dinlerden olan kişilerin toplumca kabulü söz konusu olmuştur. Özellikle 2001 sonrası dönemde artan İslam karşıtlığıyla birlikte kamusal alanlarda her türden dini simgelerin kullanımı birçok Avrupa ülkesinde yasaklanmıştır. Bu yasaklama durumunun, İslam karşıtı olduğu reddedilse de özellikle İslami simgelerin kamusal alanlarda kullanımının sınırlandırılması dikkat çekicidir. Bununla birlikte, diğer dinlere ait simgelerin kamusal alanlarda özgürce kullanımında herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Oysa din ve inanç özgürlüğü temel insan hakları arasındadır.

Yasal olarak belirlenmemiş haklar, kültürel ve ahlaki bakış açılarına dayanmalarından dolayı tarafsız değildir.[1] Bununla birlikte AİHM işlemlerinde, artan bir şekilde kültürel ve dini kavram ve uygulamalar ile çatışan, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinden devşirilen tarafsız ve soyut değerleri kullanmaktadır.[2] Bu ayrışmaya rağmen, AİHM'in, bütün kültürler için geçerli olması beklenen bir dizi "evrensel değerler" tarafından desteklenen özenli bir tarafsızlıkla, kültürel

[1] Zachary R. Calo, "Secularism and the European Court of Human Rights", *Journal of Law and Religion,* 26, sy. 01 (2010): 263.

[2] Wendy J. Gordon, "A Property Right in Self-Expression: Equality and Individualism in the Natural Law of Intellectual Property." *The Yale Law Journal,* 102, no. 7 (1993): 1533.

ve dini konulara eğildiği görülmektedir. Aslında Avrupa'daki halklar özelinde insan hakları düşüncesi, sosyal sistemin bütün alanlarına, özellikle eğitim ile ilgili alanlara yerleşmiştir.[3] Avrupa modern kamusal yaşamında insan haklarının erişemediği çok az bir kesim kalmıştır. Hristiyanlık dini inanışları gereği, bazı kilise faaliyetleri, manastırlar ve kiliseye bağlı yetimhanelerdeki uygulamalarda insan haklarına aykırı durumlar göz ardı edilmektedir.[4] Bu noktada da "herhangi bir yasal düzenleme, toplumun derinliklerine nüfuz etmiş olan din kurumunu sistemle uzlaştırabilir mi?" veya "farklı toplumların, farklı dini isteklerini giderek artan bir şekilde dile getirdiği bir ortamda nasıl bir ortak adalet anlayışı sergilenebilir?" sorusu önem arz etmektedir.

Son dönemde Avrupa'da yaygınlaşan milliyetçi akımlar ve artan göçmen sorunuyla birlikte, insanların özgürce dinlerini yaşamalarını sağlamak ve dindar bireylerle diğer bireylerin çıkarları arasındaki ince dengeyi kurmak, sosyal sistemin önemli bir bileşeni olan adalet kurumu için zorlu bir görev olarak belirmektedir.[5] Bu çalışma, mahkemelerin, kamusal alanda neyin dini ve kültürel simgecilik olarak sayılması gerektiğinden hareketle, temel insan haklarını gözeten ve farklılaşmış anlayışı benimseyen inanç ve geleneğe yaklaşmasının önemini de vurgulamaktadır.

Antik Yunan ve Roma kültürü ile şekillenen Avrupa, tarihsel olarak tartışılmaz bir şekilde Hıristiyan mirasının ürünüdür. Bu gerçeklik, Avrupa'nın Hıristiyan mirasının tanındığı ve kutlandığı çeşitli bayramlardan, resmi tatillere dek kendisini göstermektedir.[6] Avrupa'daki kilise ve devlet arasındaki özellikli ilişki son derece karmaşıktır. Okullarda bulunan dini simgeler konusunda kilise ve

---

[3] Jocelyne Cesari, *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Springer, 2004), 18; Shahid Javed Burki, "The Rise of Extremist Islam." *Rising Powers and Global Governance* içinde, yazan Shahid Javed Burki, 139-159 (Maryland: Palgrave Macmillan US, 2017), 139.

[4] David Martin, *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization* (New York: Routledge, 2016), 45.

[5] Emma Jones, "Fair Access Versus Religious Freedom: A Difficult Balance." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no.2 (2016): 359.

[6] Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 23.

devletin farklı politikalar ve dini simgelerin ne olduğu konusundaki farklı görüşleri savunmaları nedeniyle bir çatışma söz konusudur.[7] Devlet, kamusal uygulamalarında, neyin dini veya kültürel simge olduğu konusunda çeşitli yorumlara yer vermektedir. Bu da ilgili devletin ulusal ve siyasi kültürü ve tarihi tarafından yönlendirilmektedir. Temelde her bir devletin dine yönelik eğilimi, sosyal bir yönelim olmasından ziyade siyasi bir konudur ve genel olarak tarihi geleneklerin ve toplumsal koşulların örüntüsüdür. Bu noktada Avrupa genelinde din ve insan hakları kavramlarına yönelik algının da farklılaşması ve çok çeşitli anlamlar çağrıştırması söz konusudur. Devletler laik bir anlayışı benimsemelerine rağmen, toplum genelince kabul görmüş dini inanca da saygı duymaktadırlar. Her ne kadar Avrupa'da yasama, yürütme ve yargı organlarının kesin bir ayrılığı söz konusu olsa da toplumca kabul görmüş dini inanışlar gündeme geldiğinde bu organların, baskın dini inanıştan yana tavır gösterdikleri çoğu durumda belirlenebilir.

Avrupa'daki Hıristiyan kiliseleri ya devlet içinde önemli bir role sahiptir ya da kilise ve kültürel ve dini simgeler, aynı zamanda hem birleştirici ve hem de bölücü bir niteliğe bürünebilirler.[8] Herhangi bir simge, o simgeye ilişkin aidiyet duygusu olmayan ancak toplumun bir üyesi olan bir bireye sunulduğunda, anlam farklılaşması yaşayan simgeler bölücü niteliğe bürünebilmektedir. Bu duruma, kadınlar için İslami bir yaşantının gereği olan başörtüsü kullanımının, bu inancı benimsemeyenlerce yadırganması ve dışlanması örnek olarak gösterilebilir. Bu özelliği ile simgelerin kamusal alanlarda kullanımı konusunda Avrupa'da giderek artan bir *önyargı* söz konusudur. Yerel mahkemeler ve AİHM nezdindeki davalarda çeşitlenen yasal tartışmalar, kültürel ve dini simgeler konusunda çok farklı tanımlar ve varsayımlar mevcuttur. Bu da tarihsel bağlamda kültürel ve dini simgeleri tanımlamada uluslararası ve yerel mahkemeler arasındaki tutarsızlık, görünür bir belirsizliğe yol açmaktadır. Bu belirsizlik, kamu okulları için neyin uygun olduğunu belirleyen hukuki düzenlemelerde de kendisini göstermektedir.

---

7 Jill Marshall. "Conditions for freedom?: European human rights law and the Islamic headscarf debate." *Human Rights Quarterly* 30, no.3 (2008): 632.

8 Peter O'Brein, *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies* (Philadelphia: Temple University Press, 2016): 113.

1.1. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin Tutumu

Avrupa Konseyinin bir organı olarak 1959 yılında kurulan AİHM, çeşitli sözleşmelerin doğurduğu temel hakların kullanımında, bireylerin ve tüzel kişiliklerin gerek kendi aralarında ve gerekse devletlerle yaşadıkları aksaklıkları çözüme kavuşturmakla görevlidir. Üst bir mahkeme özelliği taşıması sebebiyle öncelikle yerel hukuk kanallarının tüketilmesi şartını arayan AİHM, sorunların çözümünde uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemiştir.[9] Türkiye, Avrupa Konseyi'nin diğer üyeleri ile birlikte, AİHM'in uluslararası standartlarına tabidir. Türkiye, yerel mahkemelerin Strasbourg kaynaklı hükümleri dikkate almalarını gerektiren 1998 tarihli Avrupa İnsan Hakları Kanununu uygulamaya koyarak AHİM'i tanımıştır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9 (1) *Maddesi* şu hükümleri kapsamaktadır:

Her kişi düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir; bu hak din ve inancı değiştirmeyi, bireysel ya da grup halinde kamusal alanlarda veya özel alanlarda dinini ve inancını beyan etmeyi, ibadet etmeyi, dinini öğretmeyi, yaşamayı ve kurallarına uymayı kapsamaktadır.

Bu haklar sınırsız değildir ve aynı *Maddenin* 2. Bendi, inancın beyanı üzerinde bazı kısıtlamalar getirmektedir:

Kamu düzeni, sağlığın ve ahlakın korunması veya diğerlerinin hak ve özgürlüklerini sağlamak için kamu güvenliği yararına kanunlar tarafından belirlendiği ve demokratik toplumda gerekli görüldüğü hallerde bir kişinin dinini veya inancını beyan etme özgürlüğü sınırlamalara tabi olabilir.

AİHM, devletlere, bir grubun dini özgürlüğünü başka bir gruba karşı dengelemek için takdir yetkisi tanımıştır.[10] Mahkemenin Leyla Şahin'e karşı Türkiye davası örneğinde verdiği hükümde görülebileceği üzere, ulusal otoriteler ilke olarak, yerel gereksinim ve koşulları değerlendirmede uluslararası mahkemelere göre daha iyi bir konuma sahiptir. Takdir yetkisi, yerel gereksinim ve koşulların değerlendirilmesinde ulusal otoritelerin birinci derecede rol oynarken AİHM'in ikinci derecede rol oynayacağı anlamına gelir. Böylece yerel otoriteler

---

[9] Tom Lewis, "What not to wear: religious rights, the European Court, and the margin of appreciation." *International and Comparative Law Quarterly* 56, no.02 (2007): 395.

[10] Fabienne Bretscher, *The Swiss Judiciary and International Human Rights Bodies: A Closer Look at Muslim Religious Practices in Public Schools* (Zurich: University of Zurich, 2016), 13.

tarafından verilen kararlar esas alınmakta; ancak bu kararların Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin gereklerine uygunluğu, AİHM denetimine tabi hale gelmektedir.

AİHM bütün paydaşların çıkarları arasında adil bir denge kurulması ihtiyacını özellikle kabul etmektedir. [11] Ancak bu konu hakkında geliştirilen politikaların ulusal geleneklere bağlı olarak çeşitlilik göstermesi, diğerlerinin hak ve özgürlüklerinin korunması ya da nasıl korunacağı hakkında da görüş birliği olmaması nedeniyle gerekli olan takdir yetkisi, özellikle eğitim sisteminde dini simgelerin tartışılmasında gündemi oluşturmaktadır. Bununla birlikte, AİHM'in devletin hoşgörüsüzlüğüne en az düzeyde müdahale ve kabullenme politikasını benimsediği belirlenebilir.

AİHM, bir taraftan açık bir şekilde vatandaşların din ve vicdan özgürlüğü ile inancını beyan özgürlüğü bulunduğunu belirtirken bir taraftan da hükümlerinde laiklik ilkesine bağlı kalmaktadır. Bazı AİHM kararları tarafsızlık ilkesi yerine laiklik ilkesine uygun olarak kamusal alan tanımını yeniden şekillendirmektedir. AİHM'de görülen dönüm noktası niteliğindeki bir davada, Mahkeme laiklik ilkesinin demokrasi için bir gereklilik olduğu görüşünü doğrulayarak Türk Hükümetinin *İslami Partiyi* kapatma kararını desteklemiştir.[12] Başka bir kararda[13] Mahkeme okullardaki eğitime ilişkin olarak, laiklik ilkesinin 1 No'lu Protokolün 2. Maddesi[14] ile uyumlu olduğu yönünde bir karara varmıştır.

Avrupa Konseyi Parlamenter Asamblesinin devlet, din, laiklik ve insan hakları hakkındaki 1804 Sayılı Tavsiye Niteliğindeki Kararına göre, dinin Avrupa tarihinde önemli bir yeri olduğu kabul edilmekle birlikte siyasi süreçte kilise ve devlet ayrılığının sürdürülmesi gerekmektedir. [15] Bu karara rağmen Konsey ve Mahkeme dinin kamu eğitim kurumlarındaki rolü gibi konularda üye devletlerin

---

11 Paul M. Taylor, *Freedom of religion: UN and European human rights law and practice* (Cambridge University Press, 2005), 53.

12 Leyla Şahin'e karşı Türkiye Davası, AİHM Başvuru no: 44774/98, 29.6.2004.

13 Hasan ve Eylem Zengin'e karşı Türkiye Davası, AİHM Başvuru no: 1448/04, 09.10.2007

14 Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir.

15 Alicia Cebada Romero, "The European Court of Human Rights and Religion: Between Christian Neutrality and the Fear of Islam." *NZJPIL 11* (2013): 75.

farklı görüşlerini tanımada başarı gösterememiştir.[16] AİHM'de kamusal karar alma süreçlerinin sadece laik tartışmalara dayandırıldığı laik devletlerin, liberal Avrupa demokrasisinin ilkeleri ile uyumlu olduğu yönünde baskın bir görüş mevcuttur (Leyla Şahin'e karşı Türkiye). Buna paralel olarak yerel mahkemeler kararlarında, giderek artan bir şekilde insan haklarını da göz önüne bulundurmaktadır. Bunu yaparken de mahkemeler, laikliğin ideolojik doğasını hesaba katmakta başarısız olmaktadır. Mahkemelerin kararları, ailelerin dini görüşlerinin, hoşgörü ve farklılık kültürünün ezici liberal değerler tarafından baskılanması sonucunu doğurmaktadır. Bir ideoloji olarak laiklik, dini kavramların kamu hayatından dışlanmasını telkin etmekte ve giderek artan bir şekilde AİHM'in kararlarına da yön vermektedir. Tüm bu gelişmelere rağmen halen Avrupa'da sadece birkaç ülke kendisini laik olarak tanımlamaktadır. Avrupa'da kendini laik olarak tanımlayan ülkelerdeki İslam karşıtı uygulamalar, laiklik ilkesine dayandırılırken; aynı ülkelerin diğer dinlere karşı olan tutumu tezatlıklar içermektedir. AİHM, üst bir mahkeme olduğundan söz konusu tezatlık durumlarında yerel mahkeme kararlarını gözetmektedir. AİHM, yerel mahkemelerin kararlarını önemsemesine karşın Türk mahkemelerinin kararlarına aynı tutumu göstermemektedir. Türkiye'ye ilişkin kararlarında laiklik ilkesini sonuna kadar AİHM'nin, diğer ülkeleri ilgilendiren çeşitli davalarda oldukça farklı kararlar alması düşündürücüdür. Bunun yanında, kiliseyi ilgilendiren bazı özel durumlarda AİHM'in laiklik yanlısı tutumundan taviz verdiği gözlenmiştir.

2. AVRUPA HUKUKUNDA DİNİ SİMGELERİN YERİ

Simge, yalnız başına bir anlam taşımadığı halde kendisi dışındaki bir olgunun yerine geçen ve onu belirleyen, tasvir eden bir eylem veya insanlarca yapılmış bir nesnedir. Simge çoğu kez soyut durumda olan kültürel, dini veya etnik kökenli kavramları hatırlamak veya görünür hale getirmek için kullanılan somut ve görünür işaretlerdir.[17] Toplumlar tarafından benimsenen semboller, tarihsel süreçte genişleyerek ilk anlamından farklı ve daha karışık anlamları da içeren

---

[16] Tariq Modood, "State-Religion Connections and Multicultural Citizenship." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* içinde, yazan Jean L. Cohen ve Cecile Laborde, 182-203 (New York: Columbia University Press, 2016), 183.

[17] Susanne K. Langer, *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art* (London: Harvard University Press, 2009): 48.

bütünlüğe erişebilir. Simgecilik ise çok geniş anlam içeren bilgi ve hakikatlerin, basitleştirilmesi ve gerçekte farklı anlamlara gelen somut öğeler yardımıyla günlük yaşamda kasıtlı ve istemli olarak kullanılmasıdır.

Dünya üzerindeki neredeyse tüm dinler, simgeleri yoğun şekilde kullanmaktadırlar. Dini simgeler basit bir haberleşme veya aidiyet belirleyicisi olmaktan ziyade çoğu kez o dinin tarihsel gelişimi ve felsefesini yansıtmakta ve yüzyıllardır değiştirilmeden kullanılagelmektedir.[18] Dini simgeler, aynı zamanda o dine inananların ortak kültürü, tarihi ve yaşam biçimini de yansıttığı için manevi bir anlam da ihtiva etmektedir. Dini simgeleri diğer simgelerden ayıran önemli bir *özellik*, dini simgelerin değiştirilemez olmasıdır. [19] Dini simgeler, insanların dini yaşantısının önemli bir parçası olmakla birlikte bu simgelerin çoğu kez sosyal sistemin farklı alanlarına taşındığı görülmektedir. İnsanlar dini simgelere önem vermekte ve bu önem derecesinin yoğunluğu ölçüsünde söz konusu simgeleri kamusal alanlara taşımaktadırlar.

2.1. Hukuk ve Dini Simgecilik

Haç, balık ve tespih gibi dini simgelerin devlet okulları dâhil olmak üzere kamusal alanda kullanılması, Avrupa'da uzun bir tarihi geçmişe sahiptir. Bu dini simgeler çoğunlukla Hıristiyan simgeleridir ve İsa figürlü haç, normal haç, Meryem Ana imgeleri, İsa ve azizlerin ikonları gibi geniş yelpazedeki Hıristiyan imgelerini içermektedir. [20] Birçok kişi bu Hıristiyan simgelerin Avrupa halklarının ruhunu, karakterini, estetik eğilimlerini oluşturma işlevi gördüğüne ve halen kültürel ve dini simgecilik arasında zengin bir etkileşim olduğuna inanmaktadır. Dini simgeler, toplum değerlerini yansıtan zengin bir gelenek yaratmakta ve dayanışmayı sağlamada yardımcı bir rol üstlenmektedir.

Günümüzdeki tartışmalar dikkate alındığında dini simgeleri, geçmişin kültürel mirasına indirgemek de kolaycılık olmaktadır. Devlet okullarında dini

---

18 Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion* (Lincoln: Universiy of Nebraska, 1996), 46.

19 Michel Weber, "Symbolism, Its Meaning and Effect: The Universal Algebra of Culture." *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12, no.1 (2016): 353-354.; Knight Dunlap, *Religion: Its function in human life: A study of religion from the point of view of psychology* (New York: McGraw-Hill publications, 1946), 113.

20 Gladys Âmânda Reichard, *Navaho religion: a study of symbolism* (New Jersey: Princeton University Press, 2014), 43.

simgelerin yasaklanması ile ilgili Avrupa'daki ilk kanun, 2004 yılında Fransa'da yürürlüğe girmiştir. [21] Bu kanun öğrencilerin çarpıcı bir şekilde bir dini inancı gösteren simge veya kıyafetleri giymelerini veya takmalarını yasaklamıştır. Bu Fransız kanunu bütün dinlerin simgelerine uygulanmış, ancak tartışma daha çok Müslüman kökenli kız öğrenciler üzerinde yoğunlaşmıştır. Sadece İslami başörtüsünün yasaklanmasının ayrımcılığa ve toplumsal tepkilere yol açacağı düşüncesi ile büyük Hıristiyan sembolleri de okullarda yasaklanmıştır. Bazı Alman eyaletleri ve İsviçre kantonları da devlet okullarında öğretmenlerin özellikle başörtüsü de dâhil olmak üzere dini simgeleri giymelerini yasaklamıştır. Yalnız, din dersine giren rahibe ve rahipler bu yasak kapsamı dışında bırakılmıştır. Avrupa ülkelerinde, Hristiyanlığa yönelik pozitif din ayrımcılığının kamuoyunda tartışılmaması dikkat çekicidir. Bunun yanında İslam ve diğer dinlere ait simgelerin okullarda yasaklanması, kamuoyunda ve kilise çevrelerinde bir başarı olarak görülmüştür.

Yerel kanunlar yerel tarihi koşullara göre önemli ölçüde değişmektedir. Bu kanunların bir başka özelliği de baskın durumdaki Hıristiyan kültüre büyük ölçüde sempati göstermesidir.[22] Bu durum, beraberinde yerel mahkemelerin azınlıktaki dinlere karşı ayrımcı tutumlarından kaynaklanan devlet hoşgörüsüzlüğü eleştirisini getirmektedir. Özellikle son dönemde artan milliyetçilik, yabancı düşmanlığı, İslam karşıtlığı ve göçmen sorunu, Avrupa kamuoyunda genelde dini simgelerin ve özelde ise İslami simgelerin kamusal alanlarda ve özellikle okullarda yasaklanmasını haklı görülmektedir. Avrupa genelinde kiliseye gitme oranı azalsa da kendini bir Hristiyan olarak tanımlayan bireylerin sayısında önemli bir artış söz konusudur. Toplum içinde giderek artan din yanlısı görüş, devlet organlarına ve özellikle de mahkemelere etki etmektedir. Böylesi bir durum kamuoyunun liberal ve laik değerlerden uzaklaşarak giderek kilise ek-

[21] Tariq Modood, "2011 Paul Hanly Furfey LectureIs There a Crisis of Secularism in Western Europe?" Sociology of Religion 73, no.2 (2012): 132.

[22] Javier García Oliva. "Religious Dress Codes in the United Kingdom." *Religion in Public Spaces: A European Perspective* içinde, yazan Silvio Ferrari ve Sabrina Pastorelli, 217 (London: Routledge, 2016), 218.

senine kaymasına yol açmaktadır. Yerel mahkemelerin dinler arasındaki bu ayrımcı tavrının altında toplumdaki inanç farklılaşmasının olduğu fikri dikkat çekicidir.

Dini bir simge devlet okulları, hastane, mahkeme veya diğer kamu binalarında devlet otoritesinin dili olarak kullanıldığında laik ve ideolojik gerilim yükselişe geçmektedir. [23] Devlet okullarında öğrenci ve öğretmenlerin dini simge kullanımının yasaklanması yönündeki Fransız örneğinde kanunun gerçek amacı, Müslüman kız öğrencilerin başörtüsü kullanımının yasaklanmasıdır. Öte yandan bu Kanun okullarda küçük dini simgelerin kullanılmasına izin vermiştir. Bu kapsamda devlet okullarından dini kimlik işaretlerinin yasaklanması ile ilgili "haç davaları" olarak adlandırabileceğimiz birçok olay mevcuttur.

Okullardaki dini simgecilik söz konusu olduğunda iki farklı kategoriden bahsedilebilir. Birincisi, Avrupa çapında yaygın olan ve devlet tarafından kurulup finanse edilen Hıristiyan okullarıdır. İskoçya ve Hollanda örneğinde olduğu gibi bu destek, finansmanın tamamının devlet tarafından yapılmasını kapsamaktadır. Buna karşın, İngiltere ve Almanya'da kısmi finansman söz konusudur. Laik kimliğini ön planda tutan Fransa dahi Katolik okulları sübvanse etmektedir.[24] Bu okullardaki dini simgecilik kullanımı henüz yargı sürecine taşınmamış olmasına karşın toplumda giderek artan tartışmaların olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca tamamen devlet tarafından finanse edilen kilise okullarında dahi dini simgecilik, devletin kamusal dilinin bir parçası olarak görülmemektedir. Okullardaki dini simge kullanımına ilişkin ikinci kategoriyi devlet okulları oluşturmaktadır. Öğrencilerin devam zorunluluğu nedeniyle bireyler bu okullara bağımlıdır; böylece çocuklar da "haç" sembolü ile karşılaşmaktan kaçamazlar. Mahkemelerdeki

---

23 Henry J. Steiner, Philip Alston ve Ryan Goodman. *International human rights in context: law, politics, morals: text and materials* (New York: Oxford University Press, 2008), 142-146.

24 Benjamin J. Kaplan, *Divided by faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* (Boston: Harvard University Press, 2009), 112-114; Christian Joppke, "Pluralism vs. Pluralism." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* içinde, yazan Jean L. Cohen ve Cecile Laborde, 89-112 (New York: Columbia University Press, 2016), 92; Tobias Lock. "Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools." *Law, Religious Freedoms and Education in Europe* içinde, yazan Myriam Hunter-Henin, 347-369 (Farham England: Ashgate Pub. Co. 2011), 351.

yargı sürecine taşınan konu da okullardaki haç işaretleridir. Bu makalede tartışılan da ikinci kategoridir ve konu ile ilgili olarak yerel mahkemelerde görüşülen üç dava ele alınacaktır. Bu davalardan biri de AİHM'ne taşınmıştır.

2.2. Bavyera Eyaleti Haç Davası

Almanya'da Baden-Wuttemberg, Kuzey Ren Westphalia, Hesse, Rhineland Palatinate, Saarland ve Thuringia v.b. eyaletler devlet okullarında duvarlara haç asılmasına izin vermektedir. Brandenburg, Macklenburg, Batı Pommerya ve Hamburg v.b. eyaletler ise devlet okullarında haç asılmasını yasaklamıştır. Sadece Bavyera eyaleti devlet okullarında her sınıfta haç asılmasını kanunlarla zorunlu kılmıştır.[25] 1991 yılında Rudolf Steiner'in mistik öğretilerinin takipçisi olan Çinli ve Alman çift çocuklarının devam ettiği okul aleyhinde eyalet mahkemesinde dava açmıştır. Çocuklarının, Bruckmuehl kasabasında bir ilköğretim okuluna kayıtlı olması ve çiftin çocuklarını ideolojik olarak tarafsız yetiştirmek istemesi talebiyle okul yönetimi aleyhine dava açmışlar ve sınıftaki haça karşı çıkmışlardır. Dava Regensburg İdare Mahkemesinde görüşülmüş ve çiftin talebi reddedilmiştir. 10 Ağustos 2010 tarihinde davacı çift Karlsruhe'deki Federal Anayasa Mahkemesine başvurmuştur. Mahkeme eyaletlerin sınıflarda haç bulundurulması yönündeki hukuki düzenlemelerin Alman Anayasasının ihlali olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Mahkeme kararını negatif dini özgürlük, başka bir ifade ile dini veya ideolojik ikna sürecini reddetme kavramına dayandırmıştır. Karar 3'e karşı 5 oyla kabul edilmiştir ve kararda sınıflarda haç asılması, okulların dini ve ideolojik yönlendirme sınırlarının ihlali olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki Federal Anayasa Mahkemesi, sınıflarda haç bulundurmanın değil, haç bulundurulmasının eyalet kanunları ile zorunlu kılınmasını Alman Anayasasına aykırı bulmuştur.

Mahkeme kararına karşı toplumsal ve siyasal tepki oldukça güçlü olmuştur. Mum yakma mitingleri, sessiz protesto yürüyüşleri ve son olarak da Münih'te üç yüz bin kişinin katılımı ile büyük ölçekli gösteriler düzenlenmiştir. Bav-

[25] Joseph HH. Weiler, "Lautsi: crucifix in the classroom redux.", *European journal of international law= Journal europeen de droit international* 21, no.1 (2010): 1; Howard Caygill ve Alan Scott, "The basic law versus the basic norm? The case of the Bavarian crucifix order." *Political Studies* 44, no.3 (1996): 508.

yeralılar haçı kendi kültürlerinin ve yaygın değerlerinin bir simgesi olarak görmektedir.[26] Eyalet hükümeti bu karar üzerine yeni bir kanun yürürlüğe koymuştur. Yeni kanuna göre, okullarda asılan haçlar korunmaktadır. Ancak velilerden, okulda bulunan dini simgelere karşı, inanç veya felsefi düşünce temelli makul bir şikâyet geldiğinde, okul yönetimi ile veli arasında arabuluculuk yapılmalıdır. Çözüme ulaşılamadığı durumlarda nihai kararın mahkemeler tarafından verilmesi zorunludur.[27] Alman Anayasa Mahkemesi, bir veli veya öğrenci itiraz ettiği takdirde sınıflardaki haçın indirilmesi yönünde karar almıştır. Bu konudaki yeni eyalet kanunu ise daha çok toplumun konu ile ilgili hassasiyetini dikkate almaktadır. Bavyera'daki ortak politik görüşe göre, dini azınlıklar çoğunluğa müdahale etmemeli ancak dini uygulamalarında özgür olmalıdırlar. Almanya'daki siyasi partiler, söz konusu kanunda yapılan değişiklikleri Bavyera Eyalet Anayasa Mahkemesine taşımışlardır. Bunlara ek olarak daha önce okullarda haç asılmasını protesto eden veliler de dava sürecine dâhil olmuştur. Ancak çabaları sonuçsuz kalmış ve 1997'de Bavyera Eyalet Anayasa Mahkemesi söz konusu kanunda yapılan düzenlemelerin anayasal olduğu yönünde karara varmıştır. Aynı yıl Berlindeki Federal İdare Mahkemesi de bahsi geçen kararı destekleyici nitelikte karara varmıştır.

İlk Bavyera Mahkemesi (İdare Mahkemesi) haçın genel Batı Hıristiyan geleneğinin değerli ve önemli bir simgesi olduğu gerekçesiyle velilerin talebini reddetmiştir. Dava ilk defa Anayasa Mahkemesi huzurunda görüşüldüğünde ise Mahkeme devlet okullarında haç asılmasının anayasaya uygun olmadığı yönünde karar varmıştır. Bu karar da açıkça beyan edilen nokta haçların kaldırılmasının ve gelecekte asılmasının engellenmesini gerektirmediğidir. 1997'den beri Bavyera okullarından haç simgesinin kaldırılmasına yönelik başka çabalar da mevcuttur. 2006'da geçmişte papazlık eğitimi alan bir öğretmen şu anda ateist olmasından dolayı haç simgesini psikolojik bir yük olarak gördüğü gerekçesi ile

26 Carla M. Zoethout, "Religious symbols in the public school classroom: a new way to tackle a knotty problem." *Religion and Human Rights* 6, no. 3 (2011): 287; Leora Auslander, "Bavarian Crucifixes and French Headscarves Religious Signs and the Postmodern European State." *Cultural Dynamics* 12, no.3 (2000): 283-309.

27 Emma E. Rowe, "Politics, religion and morals: the symbolism of public schooling for the urban middle-class identity." *International Studies in Sociology of Education* (2016): 9.

sınıfından kaldırmıştır. Öğretmenin bu eylemine karşılık Augsburg Mahkemesi haçın yeniden sınıfa asılması yönünde karar vermiştir.[28]

2.3. Romen İkon Davası

1989 yılında komünist rejimin yıkılmasından sonra, Hıristiyanlık, Doğu Avrupa ve Rusya'da daha önce kaybettiği kamusal alanların bazılarını yeniden elde etmiştir. Bu yeniden dönüşün işaretlerinden birisi de yerel toplumsal teşebbüslerle ikonların yeniden devlet okullarında asılmasıdır.[29] Buna karşın, 2005 yılında bir aile, çocuklarının okulunda bulunan ikonları ve diğer dini simgeleri şikâyet etmiştir. Romanya'daki Bazau kasabasında felsefe öğretmenliği yapan Emil Moise, kendi çocuğunun okulu da dahil olmak üzere, bütün devlet okullarında bulunan dini simgelerin kaldırılması talebi ile yerel mahkemeye başvurmuştur. Moise, bu imgelerin okullarda teşhir edilmesinin ateistlere ve diğer Hıristiyan mezheplerine karşı ayrımcılık niteliği taşıdığı ve Kilise ve Devletin ayrılığı ilkesine aykırılık taşıdığı savlarını ileri sürmüştür. 27 Mart 2005'te Buzau Mahkemesi "Okulun ortak kullanım alanlarında dini simgelerin asılmasının din, vicdan ve düşünce özgürlüğü ile eşitlik ilkesini ihlal etmediği ve davacının çocuğuna karşı ayrımcı bir nitelik taşımadığı" yönünde karara varmıştır. Moise bu yerel mahkemenin bu kararı üzerine 2006 yılında Yargıtay'a müracaat etmiş ancak Yargıtay yerel mahkemenin kararını onaylamıştır. İç hukuk yollarından herhangi bir sonuca ulaşamayan Moise, Ulusal Ayrımcılıkla Mücadele Komisyonuna şikâyet başvurusunda bulunmuştur. Bu komisyon, 2001 yılında kurulan ve Romen hükümetinin Romen ve Avrupa ayrımcılık karşıtı kanunlarını uygulamak üzere görevlendirilmiş bir kurumudur.

Komisyon, Eğitim Bakanlığına, Devletin laik karakterine saygı göstermesini ve dini simgelere yalnızca din eğitimi derslerinde veya din eğitimi için düzenlenen mekânlarda yer verilmesini tavsiye etmiştir.[30] Komisyonun kararına toplum, basın ve bu karardan hoşnut olmayan siyasetçiler tarafından güçlü bir

---

28 Anat Scolnicov, "On a Wing and a Prayer: Indirect Religious Discrimination in the European Court of Human Rights." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no.1 (2016): 159.

29 Gizela Horváth ve Rozalia Bako. "Religious icons in Romanian schools: text and context." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 8, no. *24* (2009): 195; Ştefan Dorondel, "Orthodoxy, nationalism, and local identities: a Romanian case study." *Ethnologia Balkanica,* no.06 (2002): 133.

30 Gizela Horváth ve Rozalia Bako. "Religious icons in Romanian schools", 197; Ştefan Dorondel, "Orthodoxy, nationalism, and local identities", 136.

tepki gösterilmiştir. Eğitim Bakanlığı yerel toplumların, okullarda dini simgelerin teşhir edilmelerine ilişkin kendi kurallarını geliştirmeleri yönünde bir yönerge yayınlayarak çoğulculuk ilkesi adına okullarda haç teşhir edilmesini savunmuştur. Bakanlık ayrıca, Ayrımcılık Konseyinin tavsiye kararına karşı Şubat 2007'de yasal mücadele başlatmıştır. Romanya Yüksek Mahkemesi 2393/2008 sayılı Kararı ile Ayrımcılık Konseyinin kararını sadece öğretmenler, öğrenciler ve aileler tarafından karar verilmesi gereken özel konulara devletin müdahalesini öngördüğü gerekçesi ile yasadışı ilan etmiştir. Oysa Ayrımcılık Konseyi, Yüksek Mahkeme tarafından yasadışı ilan edilen tavsiye kararını Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine dayandırarak almıştır.

Eğitim Bakanlığı, okullardaki ikonların, Bakanlık emri ile değil sivil toplum teşebbüsü ile yerleştirildiği savını ileri sürmektedir. Bu mantık "Romen halkı Ortodoks'tur, Hristiyan'dır ve dindardır" savlarına dayanmaktadır.[31] Bu varsayım sivil toplum tarafından tartışılmadan kabul görmüştür. Bu durum ile ilgili olarak Din İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanlığı, ikonların dini saygı nesneleri değil özgürlük simgeleri olmalarının yanında, Romanya'nın ruhani ve kültürel mirasının ifadeleri olarak görüldüklerinden güçlü milli simgeler oldukları savını kanıt olarak Ayrımcılık Komisyonuna sunmuştur. 11 Haziran 2008 tarihindeki Romanya Yüksek Mahkemesi kararı, dini simgelerin Romen okullarında teşhir edilmelerinin bir hak olduğunu onaylamıştır.

2.4. İtalyan Haç Davası

İsa figürlü haç ve normal haç İtalyan kültürünün ve geleneğinin tamamlayıcı unsurları arasında yer almaktadır. 1920'lerden itibaren İtalya'daki sınıflara haç koymak zorunludur. Bu tarihlerden önce de kamusal alanlarda ve özellikle sınıflarda haç kullanımı oldukça yaygındı. Haç, şu anda birçok devlet dairesinde, mahkemelerde ve hastanelerde demirbaş niteliğindedir.[32] İtalyan Devlet okullarında haç teşhiri ile mücadeleye ilişkin ilk yasal karar, İskoçya doğumlu İslam dinini sonradan benimsemiş olan Adel Smith adlı şahsın müracaatı üzerine 2003

---

[31] Peter Schreiner, "Religious education in the European context." *Crossings and Crosses: Borders, Educations, and Religions in Northern Europe* içinde, yazan Jenny Berglund ve Peter Thomas Lundén, 139-154 (Boston: CPI Books Gmbh, 2015), 142.

[32] Paolo Ronchi, "Crucifixes, margin of appreciation and consensus: the Grand Chamber ruling in Lautsi v Italy." *Ecclesiastical Law Journal* 13, no. 03 (2011): 289.

yılında verilmiştir. İtalyan bir Müslüman ve İtalyan Müslümanlar Birliği lideri olan Adel Smith, haçı, üzerinde küçük bir beden olan iki tahta sopa olarak tanımlamaktan ziyade önemli bir dini imge olarak görmüş ve çocuklarının eğitim gördüğü sınıfta haç yanında Kur'an simgesinin teşhir edilmesi için okul yönetimine başvurmuştur. Bu başvurunun, okul yönetimince kabul edilmemesi üzerine orta İtalya'da L'Aquila Mahkemesine başvurmuştur. Mahkeme, dava sürecinin başında haçın indirilmesi yönünde ihtiyati tedbir kararı alsa da Adel Smith davayı kaybetmiştir.

Devlet okullarında haç asılmasına ilişkin ana hukuki mücadele "Lautsi'ye karşı İtalya: İtalyan Haç Davası" olarak bilinmektedir.[33] Bu dava 2000 yılında Fin kökenli İtalyan vatandaşı Soile Lautsi adlı şahsın Abano Terne kasabasındaki okul yönetimine çocuğunun sınıfından haçların kaldırılmasını talep etmesi üzerine başlamıştır. Okul yönetimine ilettiği talebine dayanak olarak İtalyan Yargıtay'ının oy verme kabinlerinde haç bulundurmanın İtalyan Devletinin dini tarafsızlığına aykırı olduğu yönündeki hükmüne dayandırmıştır. Lautsi, okulda haç simgesi bulundurmanın, çocuğunu düsturunda yetiştirmek istediği laiklik ilkesine aykırı olduğunu düşünmektedir. Okul yönetimi haçın sınıflardan kaldırılmaması yönünde bir karara varmış ve Eğitim Bakanlığı da bu olayı takiben sınıflarda haç asılması uygulamasının devamı yönünde bir yönerge yayınlamıştır. Bu gelişme üzerine Lautsi, Temmuz 2002'de Bakanlığın yayınladığı yönergenin tarafsızlık ilkesini kamu lehine ihlal ettiği gerekçesi ile Veneto Bölge İdare Mahkemesine başvurmuştur. Mahkeme haçın dini bir simge değil ülkenin kimliğinin ve tarihinin simgesi olduğu yönündeki Devlet kurumlarının görüşünü desteklemiştir. Dava daha sonra Anayasa Mahkemesine taşınmış, burada hükümet haçın sadece dini bir simge olmayıp aynı zamanda anayasada İtalyan Senatosu ve İtalyan kimliğinin simgesi olan bayrak olarak tanımlandığı gerekçesi ile haç teşhirinin tarafsız bir uygulama olduğu savını ileri sürmüştür.

Mahkeme, Şubat 2006'da haçın İtalyan anayasasının laik değerlerinden biri haline geldiği ve sivil hayatın değerlerini temsil ettiği gerekçeleri ile Lautsi'nin taleplerini reddetmiştir. Bu gelişme üzerine Lautsi Temmuz 2006'da

---

[33] Malcolm D. Evans, "From cartoons to crucifixes: current controversies concerning the freedom of religion and the freedom of expression before the European Court of Human Rights." *Journal of Law and Religion* 26, no.1 (2010): 352.

AİHMne başvurmuştur. Mahkeme haçın, öğrenciler tarafından kolaylıkla dini bir simge olarak anlaşılabileceği ve öğrencilerin kendilerine gösterilen dinin (Katoliklik) özelliklerine uygun olarak eğitilecekleri yönünde karara varmıştır. Mahkemeye göre bu karar da bazı öğrenciler (ateistler ve dini azınlıklar) için rahatsız edici olabilecektir. Temel olarak inanmama özgürlüğü (Sözleşme tarafından din özgürlüğü kapsamında güvenceye alınmıştır) yalnızca dini hizmetlerin veya din eğitiminin yokluğu ile sınırlandırılamayacağı, aynı zamanda inancı ifade eden uygulama ve simgeleri de kapsamaktadır.[34] Bu karara ilişkin Avrupa Birliği ülkelerindeki yaygın görüş, İtalyan Devletinin bireylerin bağımlı oldukları kamusal mekânlarda inanç dayatmaktan kaçınması ve dini tarafsızlığa riayet etmesi yönündedir.

AİHM kararı, okullarda bir simgenin zorunlu olarak teşhirinin, ailelerin çocuklarını kendi inançları doğrultusunda eğitmelerine aykırı bir durum olduğunu belirtmesi açısından önemlidir. Ayrıca söz konusu karar, çocukların inanma ve inanmama özgürlüğünün kısıtlanması olarak da algılanmaktadır. [35] Eğitimde çoğulculuk ilkesinin gözetilmesi demokratik toplumun korunması için zorunludur. Mahkeme İtalya'nın Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. Maddesini eğitim hakkı ile birlikte (1 No'lu Protokolün 2. Maddesi) ihlal ettiği yönünde oy birliği ile karara varmıştır.[36] Mahkeme çocukların haçı dini bir simge olarak görebilecekleri hususunda ısrarcıdır. İtalya Avrupa Konseyi ve sözleşmeden kendiliğinden resmi olarak çekilmediği sürece bu hükmü görmezden gelemez. İtalya, Avrupa Konseyi Bakanlar Kuruluna karar uygulanmadığı takdirde nedenleri hakkında bilgi vermek zorundadır. İtalya söz konusu kararı uygulayacağını göstermiştir. Bununla birlikte ulusal hukuki düzenlemeleri, Bavyera örneğinde olduğu gibi de düzenleyebilecektir. Mahkeme bu konuyu üye devletlerin kararlarına bırakmak yerine kendisi davayı görmeyi tercih etmiştir. AİHM'nin din ve devlet işlerinin ayrılması konusunda ve Avrupa'nın farklı ülkelerindeki farklı eğitimsel gelenek ve sistemleri yok sayan devlet okulları hakkında Fransız usulünü bütün Avrupa'ya yayacağı izlenimi vermektedir. AİHM, Türkiye örneğinde olduğu gibi, İtalyan mahkemelerinin bu konuyu ele almalarına izin vermemiş ve

34 Paolo Ronchi, "Crucifixes, margin of appreciation and consensus", 291.

35 Henry J. Steiner, Philip Alston ve Ryan Goodman. *International human rights*, 122.

36 Paolo Ronchi, "Crucifixes, margin of appreciation and consensus", 293.

yerel mahkeme kararlarını göz ardı etmiştir. AİHM'nin kararına tek destek sınıflardan haçların çıkarılmasını dile getiren en büyük İtalyan öğretmen sendikası CGIL Scuola'dan gelmiştir.

3. TARTIŞMA

Devlet okullarına dini simge kullanımına ilişkin yerel mahkemeler ve AİHM'nin kararları üzerinde yapılan çalışmalardan, *iki grup* merkezi tartışma konusu ortaya çıkmaktadır. Birinci grup tartışma, yasal süreçler karşısında bazı yerel mahkemelerin ve yasa yapıcıların dini simgelerin anlamlarını laikleştirme ve böylece onları dini simge olarak değil kültürel terimlerle yorumlama eğilimi etrafında dönmektedir. İkinci grup tartışma ise, İtalyan haç davasında olduğu şekliyle AİHM'nin düşünce ve yorumlarına yön verir gibi gözüken laiklik ilkesinin reddedilmesi etrafında şekillenmektedir.[37] Bu durum, Leyla Şahin'e karşı Türkiye ile Hasan ve Eylem Zengin'e karşı Türkiye davalarındaki "bir kimsenin dinini beyan etme hakkı, laiklik ilkesini savunma amacıyla kamu düzeni esasında kısıtlanabilir" hükmünde de görülmektedir. Benzer mantık Lautsi'e karşı İtalya davasında olduğu gibi yargıçların, haç kullanımının demokratik toplumun korunmasına nasıl hizmet edeceğini anlayamadıklarında da kullanılmıştır. İtalyan hükümeti devlet okullarında haçın varlığını savunurken; haçın, ülkede eğitimsel çoğunluğa hizmet ettiği savını ileri sürmektedir. Ancak yargıçlar adaletin, toplumdaki çoğunluğa göre değil tamamının haklarını gözetmesi gerektiğini bildirmiştir. İtalya örneğinden hareketle Avrupa'da, toplumun çoğunluğunun benimsediği din üzerinden yapılan tartışmalarda, laikliğin ve eşitliğin göz ardı edilmesi ve adalet kavramının doğasının bile tartışmaya açılması ilgi çekicidir.

İlk grup tartışma konularında da görüldüğü üzere bazı yerel mahkemeler ve siyasetçilerin, haçın kültürel özelliğini veya İsa ikonunu, *milli miras* olarak vurgulamalarına rağmen, AİHM, haçın, dini özelliği olduğunu vurgulamaktadır.[38] Avrupa kamuoyunda, herhangi bir ulusunun gelenekleriyle Hıristiyan

---

[37] Wasif Shadid ve P. Sjoerd Van Koningsveld, "Muslim dress in Europe: debates on the headscarf." *Journal of Islamic Studies* 16, no.1 (2005): 35-40.

[38] Siebren Miedema, "Contexts, debates and perspectives of religion in education in Europe." *Contexts, deReligion and Education in Europe: Developments, contexts and debates* içinde, eds: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse ve Jean-Paul Willaime, 267-283 (München: Waxmann, 2007), 268.

inancı ilişkilendirilmektedir.[39] Bu sav da, herhangi bir toplumun baskın dini inançları, değerleri ve uygulamalarının, uzun süreli kültürel gelenek ve tarihlerinde kök saldığı yönündeki düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu düşünceye göre de Hıristiyan inançlarını kabul ettikleri ve uyguladıkları takdirde, dini gelenekler, insanların değerlerini ve uygulamalarını şekillendirmektedir.

Asad, toplumsal kanıtların, laikliğin ülkeden ülkeye farklılık göstermesi ve genelde de kilisenin sürekli olarak gerilemesine yol açması nedeniyle Batı Avrupa'nın istisnai bir konumu olduğu yönünde yorumda bulunmaktadır.[40] Buna karşın, kiliseye devam düzeyinin düşük olmasına rağmen İtalyan toplumunda Katolik kültürünü ve diğer Hristiyan gelenekleri sahiplenme durumu da söz konusudur. İtalyan kamuoyu, Avrupa'nın diğer ulusları gibi Katolik dini değerler sistemine sahip olduğunu bütünüyle beyan etmektedir. Bu değerler sadece Kilise tarafından değil sosyal sistemin önemli parçaları olan eğitim sistemi ve medya tarafından da aktarılmaktadır. Her ne kadar laik devlet yapılanması içinde olsalar da Katolik mezhebinin simgesel mirası, bu toplumlar üzerinde derin bir iz bırakmıştır. Geleneksel olarak kullanılagelen dini simgelerin, diğer dinler veya inançların simgelerinin kullanımını meşrulaştırması söz konusudur. Avrupa'da kamusal alanlarda hem geleneksel Hristiyan simgelerini kullanarak ve hem de diğer din ve inançların simgelerinin kullanımını yasaklama eğilimi içinde olan yaygın tutum, bireylerin kamusal alanlarda, dini inançlarının gereği gibi yaşama özgürlüğüne ilişkin önemli bir çifte standart oluşturmaktadır.

Dinler, birbirine belli değerlerle bağlanmış dengeli bir toplumsal yaşam oluşturmak amacıyla çeşitli simgeler oluşturabilir. Söz konusu simgelerin bireyler tarafından aktif olarak kullanılmasıyla dinler, bireylerde dinin kamusal alanlarda varlığına ilişkin duygusal tepki veya toplumsal üyelik hissi uyandırabilir.[41] İnanç paylaşımı ve toplu etkinlikler, bir cemaat oluşturup insanları bir araya getirebilir. Dinler, ayrıca ahlaki ve toplumsal konuları ele almada ve bunlara ahlaki ve toplumsal gelişmelerle birlikte anlam kazandırmada bir çatı ve bir sistem

---

[39] Nezar AlSayyad ve Manuel Castells, *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization* (Lanham: Lexington Books, 2002), 162.

[40] Talal Asad, *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (London: JHU Press, 2009), 113.

[41] Edward W. Said, *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world (Fully revised edition)* (London: Random House, 2008), 62.

oluşturur. Martin, dinlerin, son derece belirgin toplumsal özelliklere sahip olması nedeniyle halkların kimliğine derinlemesine nüfuz ettiği savını ileri sürmektedir. [42] *Din* bireysel olduğu kadar toplu bir girişimdir. Bireyin belli bir toplumun ortak dini inancını taşıması, belli bir aidiyet hissi oluşturur ve bu haliyle dinler toplumsal çimento rolü üstlenir. Toplum genelinde yaygın bir inanan kitlesine sahip olan dinlere yine kamusal alanlarda pozitif bir müsamaha gösterilmesi anlamlı karşılanabilir. Oysa günümüz dünyasında kamusal alanlar, tek bir dinin ve inanışların oluşturduğu yapılar değildir. Aksine modern kamusal alanlarda birden çok dinin ve dünya görüşünün bir arada yaşaması gerekmektedir.

Kamusal alanlarda dini simgelerin kullanılmasıyla ilgili belirgin bir kamu politikası geliştirme noktasında AİHM, herhangi bir siyasi veya kültürel uzlaşmayı tanımama eğilimindedir. Buna karşın okullarda haç veya ikon benzeri dini simgeler görmeye devam edilmektedir. Bir dini simgenin kamu otoritesinin kararı ile teşhir edilmesi ile öğrencinin kendi isteğince kullanması arasında farklılıklar bulunmaktadır. Avrupa'da çoğu devlet görünürde bireylerin dini simgelerine hoşgörü göstermemektedir. Bununla birlikte kamuoyunda dini simgelerin kullanımını destekleyici bir tutum oluştuğu durumlarda, laiklik ilkesini bir tarafa bırakan devlet organları, kamunun kullandığı dili kullanmaktadır.[43] Bunlara ek olarak laikliğin devletin temelini oluşturduğu düşünülen ülkelerde, din ve anayasal kimlik arasında da ayrık bir ilişkiye rastlanmaktadır.[44] Din bir inanç olarak bir doktrine vurgu yaparken bir kimlik olarak ise bir gruba ait olmayı vurgulamaktadır.[45] Avrupa'da çoğu ülkede bir kimlik olarak algılanan din kavramı, paylaşılmış teolojik inançlar üzerinde daha az durmakta ve daha çok ortak tarih, kültür ve gelenekler üzerine yoğunlaşmaktadır. Avrupa içinde çeşitli laik gruplar ile Hristiyanlık dışı dini inanışlara sahip olan bireyler, çoğu İslam dinine vurgu yapan ve dini simge olarak görülen nesnelerin teşhir edilmesini veya kullanımının yasaklanmasını, bunun yanında Hristiyanlık dinine ait simgelerin kamusal alanlarda özgürce kullanılmasını bir tür ayrımcılık olarak görmektedir. Buna karşın yerel mahkemeler ve kanun yapıcılar, dini simgelerin kamusal alanlarda

42 Mircea Eliade, "Patterns in comparative religion", 3-5; Knight Dunlap, "Religion: Its function in human life", 13.
43 Jocelyne Cesari, "When Islam and democracy meet", 106-112.
44 Stefan Dorondel, "Orthodoxy, nationalism, and local identities", 122.
45 Philip Jenkins, "The Next Christendom", 63-66.

kullanımıyla ilgili davalarda, toplumun genel dini inanışlarına ters düşmeme eğilimi içindedirler. Mahkemelerin bu tutumuyla laiklik, çoğu durumda toplumun ortak dini ve kültürel değerlerine kurban edilmektedir. Bu görüşe göre Hıristiyan simgeleri, devletin temel ilkelerine bir tehdit unsuru değildir, çünkü bu simgeler dini olmaktan ziyade kültürel özellikler taşımaktadır.

İkinci grubun tartışmasında, AİHM'nin dini simgeciliği basitçe tarihi ve kültürel işaretler olarak görmeyi reddederek tarafsız konumunu korumak için laik bakış açısını benimsemesi konu edilmektedir. AİHM'in kararına göre, verilen eğitimin amacı, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmektir.[46] Kamusal eğitim bağlamında, İtalya Devleti'nin de dini tarafsızlığını gözetmesi gerekir. Martin'in, bu konudaki yorumu şöyledir: [47]

İnsan hakları doktrininde vücut bulan normatif sistemin laik karakteri, bu sistemin kavranmasında zorunluluk arz etmektedir. Bu sistemin bütün öngörüleri, değerleri, kavramları ve amaçları, insan merkezli dünya ve metafizik öngörüler ve dünyevi yetkenin dini yargılarından arındırılmış yöntemleriyle ilgilidir. Sonuç olarak insan hakları doktrinin gelişimi Batı dünyasının laikleşme süreci ile bağlantılı hale gelmektedir.

Bu bakış açısına göre İnsan hakları, değerlerden bağımsız değildir ve gelenekten çok özgürlüğe odaklanılmasını sağlayan ve bireysel seçim kavramının alanını genişleten güçlü bir vurguya sahiptir. Din, AİHM tarafından gönüllü bir etkinlik olarak görülmekte, böylece de insanların dinlerini seçme ve değiştirme hakları merkezi konuma yükselmektedir. Bu bağlamda dinin, en temel seviyede bireyin kimliğini oluşturan kültürün bileşenleri arasında sayılması gerekliliği de azalmaktadır. Bu nedenle de "bir şey ne kadar fazla değiştirilebilir veya terk edilebilirse hayatınız için o kadar az zorunluluk taşımaktadır" düşüncesi öne çıkmaktadır. AİHM, kararlarında, dinin bireysel seçim olduğu görüşünü benimsemektedir. Dine böylesi bir seçim olarak yaklaşmak, bireyin gelecekte vereceği kararlarla birlikte dininin de değiştirilebileceği anlamını taşımaktadır. Ancak din çoğu durumda bireyin kimliğinin bir parçasıdır ve kolaylıkla değiştirilmesi söz konusu değildir.

46 Emma Jones, "Fair Access Versus Religious Freedom", 361.
47 David Martin, "The future of Christianity", 54.

Bir başka konu da AİHM'in çocukların eleştirel düşünme yeteneklerinin geliştirilmesi ile neyin kastedildiği konusunda rehberlik etmemesidir. Eleştirel düşünme yeteneğinin geliştirilmesi konusunda mahkemenin düşüncesi, böyle bir eğitimin laik olması gerektiği yönündedir. Çünkü laiklik kavramının temel anlamının tarafsızlık olduğu varsayılmaktadır. Bununla birlikte laik eğitimin çocukları, bir dizi, tarafsız siyasi varsayımlar, eğilimler ve uygulamalar yolu ile nasıl toplumsallaştıracağı da tartışma konusudur. Bu eğitim ile laik yöntem ve süreçler çocuklara kazandırılmaktadır. Örneğin öğretmenler AİHM kararını, dini, sınıftan çıkararak laik eğitimi eleştirel düşünce aracı olarak çocuklara benimsetme ve dünyanın dinsel bakış açısı ile yorumlanmasını yok sayma olarak yorumlayabilir.

Laikliği din ve devlet ilişkilerini ayırma olarak belirleyen toplumlarda, *Dinin,* devlet kurumlarına etki etmesini önlemek temel hedeftir. Benzer şekilde laikliğin ilkeleştiği toplumlarda zorunlu eğitim, Hıristiyan cemaatlerin etkinliğini azaltma amacıyla kullanılmaktadır. Tarihsel olarak böylesi bir yöntemle dine olan ilginin deyim yerindeyse altı oyulmakta ve seküler inanç sistemleri veya inançsızlığa vurgu yapılmaktadır. Görülen o ki modern laikliğin hatası, kilise ve devlet arasındaki siyasi ayrımı onaylaması değil, sıradan hayatı ve eğitimi, felsefi olarak dinden koparma uğraşıdır. Laiklik, dini, toplumsal yaşamdan ayırmakla kalmamakta; eğitim kurumlarında dinin toplumsal işlevini de ortadan kaldırmaktadır. Daha uç noktalarda modern laiklik, militan bir ideolojiye dönüşmekte ve "Tanrıya ihtiyacımız yoktur" düşüncesi ile dinin yerini almaya teşebbüs etmektedir. Laikler, bireylerin dini inanç sahibi olmalarına karşı olmadıklarını iddia ederken, eğitim uygulamalarında bu anlayışı nadiren sürdürmektedirler. Kamu kaynaklarıyla finanse edilen devlet okulları vasıtasıyla laik zihniyette insan yetiştirmek, çocukları, zamanlarının ve enerjilerinin büyük bir kısmını benliklerine aykırı konular olan tüketim, pragmatik karar verme ve rölativist düşünme gibi konulara harcamalarına neden olabilmektedir.

Jaspers, toplumdaki yaygın inanışın aksine: laik bireyin de dini inanışları olabileceği görüşündedir. Bununla birlikte laikliğin: dindar ve laik birey ayrımı ya da *inançlı* ve *inançsız* ayrımı olmadığını savunmaktadır.[48] *Laik inanç*, maddesel

[48] Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev: Mehmet Akalın (İstanbul: Dergâh yayınları, 1981), 113.

yaşamın kesin gerçekliğidir.[49] Bu, materyalist gözlemin, neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemedeki ayrıcalıklı gücüne duyulan bir *inançtır*. Bu *inanç*, "*bu dünyada ölçülemeyen ve gözlenemeyen şey: gerçek değildir*" inancı olan "bilimcilik" *inancı*dır. Sonuç olarak laik *inanç*, demokrasideki kamusal alanın 'tabula rasa'[50] olduğunu varsayacaktır. Buna karşın rasyonel gelenekten de öteye giden tarihi, varsayımları ve normları olan bir toplum, "tabula rasa olabilir mi?" sorusu gündeme getirilmelidir. AİHM'deki yargıçların amaçları, kasıtlı veya kasıtsız olarak laik kamu bilinci yaratmaktır. AİHM'e göre eğitimin amacı, eleştirel düşünce, daha açıkçası çocukların, inançlar arasından rasyonel seçimler yapmasını cesaretlendiren özerklik, düzeyine eriştirilmesidir. Çocuğun özerk olma hakkını tanımada AİHM, dindar ailelerin hakkını kısıtlamaktadır. AİHM kararı, aynı zamanda çocuğun okula gelmeden önceki yaşantılarını yok saymakta ve topluma karşı bireyi desteklemektedir. AİHM tarafından bireysel bir seçim olarak algılanan dini inanç, bireyin kimliğini oluşturan değişmez unsurlardan biri olarak görülmemektedir.

Bahsi geçen tartışmalara ek olarak; dini simgelerin çocuklara zarar vererek veya özgürlüklerini kısıtlayıcı etkide bulunarak onların haklarını ihlal ettiği yönünde bir varsayım mevcuttur. AİHM'in, devlet okullarında haç simgesinin teşhir edilmesinin potansiyel olarak baskıcı ve bölünme kaynağı olduğu yönünde bir görüş benimsediği söylenebilir. Haç veya ikonun gerçek etkisi üzerinde görgül kanıtlar yoktur; ancak bu yönde herhangi bir kanıt bulunmaması, AİHM yargıçları için sorun olarak görülmemektedir.[51] Çocuk gelişimi üzerinde dini simgelerin etkileri hakkında çok az bilgi mevcuttur. Bavyera davasında Ernst Seler için haç simgesi, kızının bilincine zarar vereceğinden dolayı dini baskıyı temsil etmektedir. Alman Anayasa Mahkemesi, ailelerin, çocuklarını zararlı veya yanlış olduğunu düşündükleri şeylere karşı koruma hakları olduğunu kabul etmekte ve AİHM ile aynı şekilde haçın tarihi veya kültürel simge olmadığı yönünde bir hükümde bulunmaktadır. Alman Anayasa Mahkemesi bu simgelerin,

---

49 Benjamin J. Kaplan, "Divided by faith", 152-154; Siebren Miedema, "Contexts, debates and perspectives of religion", 280.

50 Tabula rasa veya tabula rosa John Locke'un ortaya attığı "boş levha" önermesine işaret eder. İnsan Beyninin boş bir levha olduğunu öneren düşüncedir.

51 Tobias Lock, "Of Crucifixes and Headscarves", 360-365; Tom Lewis. "What not to wear", 402.

doğrudan doğruya herhangi bir konunun öğretilmesini değil, çocukları diğer şekillerde etkilediğine inanmaktadır. Alman Anayasa Mahkemesi, haçın çocuğun ruhsal ve duygusal gelişimine etkide bulunduğu görüşünü benimserken bunun nasıl olduğunu açıklamamaktadır. Alman Anayasa Mahkemesinin bu görüşteki gerçek endişesi ise çocukların, toplumun düşünce ve eylemlerine karşı korunmasıdır. Bunun yanında, ulusal ve uluslararası mahkemelerin, toplumun kabul görmüş inançlarını önemsemeleri gerektiğini ortadadır. Buna göre toplumun inançlarını önemseme zorunluluğu, işlemlerde bir örnekliği gerektireceğinden bireysel haklarla da çatışma yaşanmasına neden olabilir. AİHM açıkça haç simgesini devlet okulları bünyesinde toplumsal bir araç olarak görmemekte ve onu demokratik toplum düzeninde özgürlüğe karşı bir tehdit olarak algılamaktadır.

Avrupa çapındaki okullarda bulunan dini simgeler hakkındaki bu hükümlerin, özellikle de İtalyan haç davasının etkileri geniş bir satha yayılabilir.[52] Özellikle haç başta olmak üzere diğer dini simgeler, devlet mezarlıkları, savaş anıtları, türbeler, hastaneler, devlet daireleri, belediye meclisleri, adliyeler ve hatta taksiler de dâhil olmak üzere, birçok farklı kamusal alanda sıklıkla görülmektedir. Haç simgesinin ve kamusal alanın birbirine karışması çok yaygındır. Bu nedenle de toplum üyelerinin haçı dini veya kültürel simge olarak görsünler veya görmesinler ondan kaçınma olanakları da yoktur. Avrupa'daki milyonlarca insan haç simgesinin altında eğitim görmüş ve görmektedir. Avrupa kamuoyunda ve kamusal alanlarda haça ilişkin böylesi bir pozitif tutum diğer dinlerin dini simgelerine karşı gösterilmektedir.

Avrupa'da dini simgelerin kullanımı notasında, bireysel haklar ve çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasında bir gerilim olduğu açıkça görülmektedir.[53] Eğitimde "Çocuklar gelecekte ufuklarını genişletebilmek için önce belirli bir evde, belirli bir dili, belirli bir kültürü, belirli bir inancı öğrenmelidir" gözleminin gösterdiği üzere çocukların, "öznel bir bakış açısına" sahip olamayacağı açıktır. [54] AİHM'in dini bir bireysel seçim olarak algılamasına rağmen çocukların kendi

---

52 Theresa Squatrito, "Domestic legislatures", 551-553; Carla M. Zoethout, "Religious symbols", 287.

53 Ali Baltacı, "A Comparison of Syrian Migrant Students in Turkey and Germany: Entrepreneurial Tendencies and Career Expectations." *European Journal of Educational Research* 6, 1 (2014): 17.

54 Zachary R. Calo, "Secularism", 89-91; Christian Joppke, "Pluralism vs. Pluralism", 110; Jill Marshall. "Conditions for freedom?", 650-652; Peter O'Brien, "The Muslim Question in Europe", 155-157.

dinlerini özgür seçebilme hakkından yoksun olmaları gerçeği dikkat çekicidir. Bunun yanında çocukların aileleri tarafından etkilendikleri ve bu etkinin bir sonucu olarak kişiliklerinin geliştiği de unutulmamalıdır. Aileler çocukların din seçimlerini etkileyerek bir ölçüde toplumda yaygın olan veya kendi inanışlarının devamını da garanti altına almaktadırlar. Böylesi doğal bir isteğin sonucu olarak da aileler, çocuklarının eğitim aldığı okullarda kendi inanışlarına uygun bir ortamın oluşturulmasını talep etmektedirler. Devlet ve kilise, ailelerin bu isteğini yerine getirmek amacıyla bilinçli olarak dini simgeleri kamu okullarına yerleştirmektedir. Bu tutum yalnızca dini simgelerin kullanımında değil, aynı zamanda çoğu ülkenin okullarında Hristiyanlık dinine vurgu yapan ve sabah saatlerinde okunan duaları da kapsamaktadır. Kamu okullarına devam eden Hristiyan olmayan pek çok çocuk, zorunlu olarak Hristiyan dininin bir parçası olan dua ayinine katılmaktadır. Böylesi bir durum salt bir kültürel aktarım veya bireysel seçim değil, açıkça uygulanan bir asimilasyondur.

İtalyan Haç Davası kararına bir tepki olarak Polonya Parlamentosunun alt kanadı, yaygın Katolik inanca sahip olan bir ulusun okullarında haç simgesini asma hakkı bulunduğu yönünde bir karar almıştır. Yunan Ortodoks Kilisesi de Avrupa çapındaki bütün Hıristiyanlara İtalya'da sınıflarda haç simgesinin yasaklanmasına karşı birlikte hareket etme çağrısında bulunmuştur. Yunan Ortodoks Kilisesi İtalyan haç davası kararının emsal teşkil edeceğinden ve hâlihazırda taksiler ve kamu binalarındaki haç simgesine karşı yerel mahkemelerde yürütülmekte olan hukuki mücadeleleri etkilemesinden korkmaktadır. Bu noktada yapılacak düzenlemelerin, devlet okullarındaki Paskalya, Noel ve diğer dini etkinliklerini ve Hıristiyan dekorasyonlarını nasıl etkileyeceği de Avrupa kamuoyu tarafından tartışılmaktadır.

SONUÇ

Sömürgeci dönemle birlikte misyoner faaliyetlerine hız kazandıran Hıristiyan kiliseleri genellikle insan haklarının destekçisi olarak anılagelmişlerdir. Ancak kiliseler, kendilerini doğrudan ilgilendiren ve varlıklarına bir tehdit olarak gördükleri durumlarda farklı tutum ve davranışlar içinde olmaktadırlar. Hristiyanlık dininde var olduğuna inanılan 'tutarlılık ve denge' ilkesini, toplumsal yaşamın her alanına yayma amacında olan kilisenin yaşadığı böylesi bir ikilem, anılan 'tutarlılık ve denge' kavramlarına zarar vermektedir. Bunun yanında

kilise ve devlet arasındaki 'tutarlı ve dengeli' ilişkinin nasıl olması gerektiği konusu da başka bir karmaşık duruma işaret etmektedir. AİHM, kilise ve devlet arasındaki hoş görülebilir ilişkinin doğası üzerinde kesin kısıtlamalar koymaktadır. AİHM, din özgürlüğüne atıfta bulunarak dini kurumlarla devlet arasındaki hoş görülebilir ilişki şekillerini dolaylı olarak düzenlemektedir. Mahkeme, giderek artan bir şekilde ucu açık kamusal alan tanımı yapmakta ve dini evde veya kişinin zihninde yaşadığı şekliyle tanımlamaktadır. Bu da yasal metinlerde "görünür" ve "saklı" sözcükleri ile tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada din özel alana indirgenmekte ve böylece saklı hale gelmektedir. Haçı dini bir simge olarak tanımlamak da onu, görüş alanından uzaklaştırmak ve okullar ve diğer kamusal alanlardan çıkarmak anlamına gelmektedir. AİHM'nin bu tutumu, kilisenin varlığına bir tehdit oluşturmakta ve çoğu karar kilise tarafından eleştirilmektedir. Kilisenin bu eleştirel tarafgirliğiyse, geleneksel olarak kendine atfettiği '*insan haklarının yılmaz savunucusu*' rolüne tezat oluşturmaktadır.

AİHM, geleneksel olarak laik ilkeleri benimsemektedir. Bu laik tutum tüm kararlarında belirgin bir tutarlılığı da gerektirmektedir. Gene anlamda devletlerin kamusal alanlarına ilişkin tasarruflarından kaynaklanan çatışmaları laik bir dizgede ele alan AİHM'in, toplumun kabul ettiği yaygın dini inanışların aksi yönünde bir tutum içinde olduğu da belirlenmiştir. Bu noktada AİHM'nin Avrupa'daki devlet okulları için laik alanın daha uygun olduğu yönünde karara vardığı söylenebilir. Avrupa'da ise birçok ülkede devlet, laik değil tarafsızdır. Bu tarafsızlık, devletlerin bireyin dini inanışlarına saygı gösterip onları sınırlamaması anlamına gelmektedir. Oysa laiklik bir tarafsızlık olmaktan öte, din kavramını kamusal alanlardan uzaklaştırma ve dini hayatın bir parçası olmaktan çıkarma amacını gütmektedir. Devletlerse laik ilkeleri benimsemek ve dini öğeleri topluma rağmen yasaklamak yerine vatandaşlarının bireysel din tercihlerine tarafsız bir şekilde yaklaşmaktadır. Avrupa'daki devletlerin sahip olduğu bu tarafsızlık düşüncesi dahi eleştirilmektedir. Söz konusu eleştirilere göre yerel Mahkemeler ve AİHM, dini düşüncenin canlılığını koruyabileceği bir alan bırakmalı ve bireysel haklar ile toplumsal nitelikteki kültürler ve geleneklerin korunması ihtiyacı arasında bir denge kurmalıdır. Oysa bu denge fikrinin sadece Hristiyanlık dinine ve az sayıda doğu kökenli dine yönelik olduğu, İslam dinine ilişkin kamusal bir alan oluşturma amacı gütmediği belirlenmiştir.

Bu noktada siyaset kurumu, dini özgürlükleri ve bireysel hakları, bazı yerel mahkemeler ve AİHM'e göre daha uzlaşmacı olarak yorumlamaktadır. Görünen o ki Avrupa Devletleri Hristiyanlıktan farklı olarak İslam'a karşı bir laikleşme programı yürütmektedir. Söz konusu bu karşı tavır alenen beyan edilmese de özünde laik değerleri benimseyerek kamusal alanlarda İslam'a ait etkilerin temizlenmesi amaçlanmaktadır. Laikliğin, AİHM'in tabiri ile demokratik değerlerin güvencesi olması olarak açıklanması, bu durumun nedeni olarak gösterilebilir. Oysa İtalya gibi bazı devletlerin, dini simgecilik olarak kabul edilen nesneleri tarihi, kimlik ve kültürlerinin bir parçası olarak kabul etmeleri, AİHM tarafından şüphe ile karşılanmaktadır. Mahkeme, nelerin dini simge olarak sayılacağını ayrıntılı bir şekilde belirlemiş ve hükümet mülklerinde bu tür simgelerin bulundurulmasının dine açıktan bir destek olarak görüleceğini ilan etmiştir. Böylesi bir desteğin toplumca yaygın olarak kabul edilen bir dine yönelik olması tartışmalara yol açmaktadır. Hâlbuki demokratik değerleri içselleştirmiş bir devlet, vatandaşlarına eşit bir şekilde yaklaşmalıdır. Bu eşitlik, onların din ve inanç özgürlüklerini kamusal alanlarda bireysel tercihleri doğrultusunda yaşamalarına karşı olamaz. AİHM, konuyu dini ve kültürel simgecilik konusunda, "ya hep ya hiç" mantığıyla ele almıştır. Böylesi gelenekçi laik bir mantık, demokratik toplum değerlerine zıtlık oluşturmaktadır. Bunun yanında modern Avrupa'nın üzerine kurulduğu eşitlik, adalet ve özgürlük değerlerini yansıtan ve "ikisi birden olabilir" mantığını benimseyen çoğunluğun duyarlılıklarının korunması gerekmektedir. Söz konusu uzlaşmacı mantık, kamusal alanlarda dini simge kullanımının, bireyin özgür seçimi olduğu ve dinin istenildiği gibi yaşanılabileceği görüşünü benimsemektedir. Bu ikinci görüş, kilisenin insan haklarını destekleyen görüşleri ile zıtlık oluşturmamasına rağmen kilise tarafından destek görmemiştir. Avrupa kiliseleri, kendisi dışındaki dinlerin, kamunun yaygın olarak kullandığı alan ve araçlardan soyutlanmasını ve belirli izole bölgelerde özgürlüklerini yaşamalarını istemektedirler. Böylesi bir tutumun Avrupa'nın kuruluş ilkelerine ve toplumlarca kabul edilen demokratik ve özgürlükçü değerlere aykırıdır.

Buna ek olarak devlet okullarından haç simgesinin kaldırılması hususunda davacıları harekete geçiren etkenler de Mahkeme tarafından incelenmemiştir. AİHM'ne göre en azından ulusal hükümetler din içinde ve dine karşı tarafsız olmalı, diğer bir deyişle yerel Hıristiyan kültürleri, tarihsel olarak Av-

rupa'da var olan dinler ve artan göçmelerle birlikte Avrupa'ya yeni gelen kültürler karşısında üstün görülmemelidir. AİHM özelde dini inanç sahibi olma hakkını benimsemiş, ancak bu inancı beyan etme hakkını diğerlerinin hak ve özgürlüklerini korumak için kısıtlamıştır. Din olgusu, devlet okullarından tamamen dışlandığı takdirde bunun sonuçlarından biri olarak, ilginç bir şekilde devlet tarafından desteklenen özel dini okullarda görülen artış olacaktır. Lautsi'ye karşı İtalya davasında alınan kararın, sınıfların da ötesinde bir etkiye sahip olması, şu an için olasılık olarak görünmekle birlikte haç simgesinin modern Avrupa'da bir çekişme konusu olduğunu göstermiştir. Bunun yanında din ve inancını yaşama özgürlüğünün Avrupa kamusal alanlarında Hristiyanlık lehine olacak şekilde genişletilmesi, laik değerleri benimsemiş veya farklı dine mensup bireyler üzerinde bir *mahalle baskısı* oluşturacaktır. Böylesi ayrımcı bir tutum, kamusal alanları daraltacak ve kişilerin din ve inanç özgürlüklerini açıkça yaşamalarının önüne geçecektir.

Türkiye'nin uzun yıllardır yaşayageldiği laik devlet deneyiminden hareketle Avrupa'da gelişen yeni laik hareketler analiz edildiğinde, özellikle Fransa, Belçika ve İngiltere gibi Müslüman nüfusun yaygın olarak yaşadığı ülkelerde dini simgelerin kullanımına yönelik kısıtlamalar söz konusudur. Bu kısıtlamalar yalnızca okullarla sınırlı olmamakla birlikte kamunun yaygın olarak kullandığı plajlar, kütüphaneler, hastaneler gibi kurumları da kapsamaktadır. Laikliğin sürekli bir yasaklama şeklinde uygulanagelmekte olması bu kavramın barındırdığı ilkelere ters düşmektedir. Toplumun yaygın olarak inandığı dini ve dini simgeleri kamusal alanlarda kollayıp diğer dinlere ait simgeleri laiklik ilkelerinin bir gereğiymişçesine yasaklamak doğru bir davranış değildir. Böylesi bir tutum, Avrupa'nın haçlı zihniyetiyle birlikte tarihsel olarak şekillendirdiği sömürgeci, istilacı ve baskıcı geçmişine vurgu yapsa da modern Avrupa teması ile çelişmektedir. İçinde bulunduğu toplumda ve bazen de Dünya kamuoyunda, dini simgelere ve dinin kamusal alanlarda özgürce yaşanmasına ilişkin tepki çeken 'yasakçı' uygulamaların, Avrupa devletlerinin eşitlik, adalet ve özgürlük temalı Avrupa hayalini yansıtmaktan uzak olduğu belirlenebilir.

Yapılan tüm tartışmalardan hareketle, gerek AİHM ve gerekse yerel mahkemeler ve toplumsal kesimlerin, laik bir anlayışı benimsemelerine karşın Hristiyanlık dışındaki din ve kültürlere karşı tarihsel olarak daha önyargılı oldukları belirlenebilir. Bunun yanında birçok ülkenin kamusal alanlarında dini simgeleri

kısıtlayıcı önlemler alması çalışmalarının temelinde İslam korkusu ve yabancı düşmanlığının olduğuna yönelik görüşlerin artması da dikkat çekicidir. Avrupa toplumu özelinde ve genelde Batı toplumlarında, dini simgeler bir aidiyet olarak görülmekte ve artan İslam karşıtlığı ve milliyetçilik akımıyla birlikte özellikle Hristiyanlığa ait simgeler kamusal alanlarda yoğun olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında, aralarında Fransa ve Macaristan gibi ülkelerin de yer aldığı çeşitli toplumlarda özellikle İslam dini ile özdeşleştirilen simgelerin (Başörtüsü vs.) kamusal alanlarda kullanımının yasaklanması ve hatta kullananlara cezalar verilmesi de söz konusu olabilmektedir. Bunun yanında okullarda dini simge kullanımı salt bir kültürel değer olarak görülmemelidir. Dini simgeler bir dinin önemli parçalarıdır ve dinin toplum içinde yaşatılmasının somut bir göstergesidir. Okullardaki dini simgeleri bir kültür aracı olarak algılamaktan ziyade onları bir asimilasyon aracı olarak görmek daha doğru olacaktır.

Dini simgelerin, gerek toplumumuzda ve gerekse batı toplumlarında din ve inanç özgürlüğü kapsamında değerlendirilmesi için bu çalışmanın yanında farklı bilim alanlarında da farkındalık oluşması önemlidir. Bu çalışma kendi içinde sınırlılıklar barındırmaktadır: ilkin çalışma belirli sayıda mahkeme kararını incelemektedir; ayrıca çalışma dini simgelerin okullarda kullanımına odaklanmıştır. Çalışmada mahkeme kararları eşliğinde tartışılmaya çalışılan konu, özellikle farklı disiplin alanlarında çeşitli nitel ve nicel araştırmalara ve kavramsal analizlere konu olabilir. Toplumsal olarak dini simgelerin kullanımı konusunda farklı kültürlere ait karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir. Bunun yanında, toplumsal, sosyal ve ekonomik değişiklikler ile hukuk ve eğitim sistemlerinde oluşabilecek beklenmedik durumlar, dini simgelere ilişkin görüşlerin değişmesine neden olabilir ve bu çalışmanın güncelliğini geçersiz kılabilir. Bu sebeple araştırmanın farklı toplumsal gerçeklikleri de ele alacak şekilde ve farklı zaman aralıkları kapsamında genişletilmesi önemli görülebilir.

KAYNAKÇA

AlSayyad, Nezar ve Manuel Castells. *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization.* Lanham: Lexington Books, 2002.

Asad, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London: JHU Press, 2009.

Auslander, Leora. “Bavarian Crucifixes and French Headscarves Religious Signs and the Postmodern European State.” *Cultural Dynamics* 12, no. 3 (2000): 283-309.

Baltacı, Ali. “A Comparison of Syrian Migrant Students in Turkey and Germany: Entrepreneurial Tendencies and Career Expectations.” *European Journal of Educational Research* 6, no. 1 (2014): 15-27.

Baltacı, Ali ve Ali Balcı. “Complexity Leadership: A Theorical Perspective”. *International Journal of Educational Leadership and Management* 6, no. 1 (2017): 30-58.

Bretscher, Fabienne. *The Swiss Judiciary and International Human Rights Bodies: A Closer Look at Muslim Religious Practices in Public Schools.* Zurich: University of Zurich, 2016.

Burki, Shahid Javed. “The Rise of Extremist Islam.” *Rising Powers and Global Governance* içinde, yazan Shahid Javed Burki, 139-159. Maryland: Palgrave Macmillan US, 2017.

Calo, Zachary R. “Secularism and the European Court of Human Rights.” *Journal of Law and Religion* 26, no. 1 (2010): 261-280.

Caygill, Howard ve Alan Scott. “The basic law versus the basic norm? The case of the Bavarian crucifix order.” *Political Studies* 44, no.3 (1996): 505-516.

Cesari, Jocelyne. *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Springer, 2004.

Dorondel, Ștefan. “Orthodoxy, nationalism, and local identities: a Romanian case study.” *Ethnologia Balkanica* 06 (2002): 117-144.

Dunlap, Knight. *Religion: Its function in human life: A study of religion from the point of view of psychology*. New York: McGraw-Hill publications, 1946.

Eliade, Mircea. *Patterns in comparative religion*. Lincoln: Universiy of Nebraska, 1996.

Evans, Malcolm D. “From cartoons to crucifixes: current controversies concerning the freedom of religion and the freedom of expression before the European Court of Human Rights.” *Journal of Law and Religion* 26, no. 1 (2010): 345-370.

Fidan, Tuncer ve Inci Oztürk. “The relationship of the creativity of public and private school teachers to their intrinsic motivation and the school climate for innovation.” *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 195 (2015): 905-914.

Gordon, Wendy J. “A Property Right in Self-Expression: Equality and Individualism in the Natural Law of Intellectual Property.” *The Yale Law Journal* 102, no. 7 (1993): 1533-1609.

Horváth, Gizela ve Rozalia Bako. “Religious icons in Romanian schools: text and context.” *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 8 no. 24 (2009): 189-205.

Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*, çeviren: Mehmet Akalın, İstanbul: Dergâh yayınları, 1981.

Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity.* Oxford: Oxford University Press., 2011.

Jones, Emma. "Fair Access Versus Religious Freedom: A Difficult Balance." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no.2 (2016): 359-364.

Joppke, Christian. "Pluralism vs. Pluralism." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* içinde, yazan Jean L. Cohen ve Cecile Laborde, 89-112. New York: Columbia University Press, 2016.

Kaplan, Benjamin J. *Divided by faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Boston: Harvard University Press, 2009.

Langer, Susanne K. *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art.* London: Harvard University Press, 2009.

Lewis, Tom. "What not to wear: religious rights, the European Court, and the margin of appreciation." I*nternational and Comparative Law Quarterly* 56, no. 2 (2007): 395-414.

Lock, Tobias. "Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools." *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, yazan Myriam Hunter-Henin, 347-369. Farham England: Ashgate Pub., 2011.

Marshall, Jill. "Conditions for freedom? European human rights law and the Islamic headscarf debate." *Human Rights Quarterly* 30, no. 3 (2008): 631-654.

Martin, David. *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization.* New York: Routledge, 2016.

Miedema, Siebren. "Contexts, debates and perspectives of religion in education in Europe." *Contexts, deReligion and Education in Europe: Developments, contexts and debates*, yazan Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse ve Jean-Paul Willaime, 267-283. München: Waxmann, 2007.

Modood, Tariq. "2011 Paul Hanly Furfey LectureIs There a Crisis of Secularism in Western Europe?" *Sociology of Religion* 73, no. 2 (2012): 130-149.

Modood, Tariq. "State-Religion Connections and Multicultural Citizenship." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy*, yazan Jean L. Cohen ve Cecile Laborde, 182-203. New York: Columbia University Press, 2016.

O'Brien, Peter. *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies.* Philadelphia: Temple University Press, 2016.

Oliva, Javier García. "Religious Dress Codes in the United Kingdom." *Religion in Public Spaces: A European Perspective içinde, yazan Silvio Ferrari ve Sabrina Pastorelli*, 217. London: Routledge, 2016.

Reichard, Gladys Amanda. *Navaho religion: a study of symbolism.* New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Romero, Alicia Cebada. "The European Court of Human Rights and Religion: Between Christian Neutrality and the Fear of Islam." *NZJPIL* 11 (2013): 75.

Ronchi, Paolo. "Crucifixes, margin of appreciation and consensus: the Grand Chamber ruling in Lautsi v Italy." *Ecclesiastical Law Journal* 13, no. 03 (2011): 287-297.

Rowe, Emma E. "Politics, religion and morals: the symbolism of public schooling for the urban middle-class identity." *International Studies in Sociology of Education*, 2016: 1-15.

Said, Edward W. *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world (Fully revised edition).* London: Random House, 2008.

Schreiner, Peter. "Religious education in the European context." *Crossings and Crosses: Borders, Educations, and Religions in Northern Europe*, yazan Jenny Berglund ve Peter Thomas Lundén, 139-154. Boston: CPI Books Gmbh, 2015.

Scolnicov, Anat. "On a Wing and a Prayer: Indirect Religious Discrimination in the European Court of Human Rights." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no. 1 (2016): 158-161.

Shadid, Wasif ve P. Sjoerd Van Koningsveld. "Muslim dress in Europe: debates on the headscarf." *Journal of Islamic Studies* 16, no.1 (2005): 35-61.

Squatrito, Theresa. "Domestic legislatures and international human rights law: Legislating on religious symbols in Europe." *Journal of Human Rights* 15, no. 4 (2016): 550-570.

Steiner, Henry J., Philip Alston ve Ryan Goodman. *International human rights in context: law, politics, morals: text and materials.* New York: Oxford University Press, 2008.

Taylor, Paul M. *Freedom of religion: UN and European human rights law and practice*. London: Cambridge University Press, 2005.

Weber, Michel. "Symbolism, Its Meaning and Effect: The Universal Algebra of Culture" *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12, no.1 (2016): 350-377.

Weiler, Joseph HH. "Lautsi: crucifix in the classroom redux." *European journal of international law Journal europeen de droit international* 21, no. 1 (2010): 1-6.

Zoethout, Carla M. "Religious symbols in the public school classroom: a new way to tackle a knotty problem." *Religion and Human Rights* 6, no. 3 (2011): 285-290.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 81-105

Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi

Nostalgic Paradigm in Classical Sociology and Longing for Golden Age in Islamism

İrfan Kaya
Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.
Assistant Professor, Cumhuriyet University Faculty of Theology,
Department of Sociology of Religion
Sivas/Turkey
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Şubat/February 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Mart/March 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 81-105
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.291030
Atıf/Cite as: Kaya, İrfan. "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi - Nostalgic Paradigm in Classical Sociology and Longing for Golden Age in Islamism". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 81-105. doi: 10.18505/cuid.291030.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi

Öz: Bu makale, sosyolojinin, toplumsal değişim sürecinde, cemaat bağlarının yitirilmesine entelektüel bir tepki olarak ortaya çıktığı şeklindeki temel argümanını tartışma konusu yapmıştır. Söz konusu argüman, klasik dönem sosyolojinin hâkim metaforlarının ve bakış tarzının muhafazakârlıktan türediği iddiasını taşımaktadır. Sosyolojide bu iddia, toplumsal değişim sürecini açıklamak üzere geliştirilmiş olan bilindik, ikircikli teorik yapılarla desteklenmiştir. Makale, sosyolojideki bu ikircikli teorik yapının temel varsayımlarının nostaljik olduğundan hareketle, nostaljik sosyolojinin bir eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, modern ideolojilerden biri olarak İslamcılığın tarihsel sürecini nostalji ve ütopya üzerinden eleştirel okumasını yapmak çalışmanın bir diğer amacı olacaktır. Makalenin önerisi, gerek klasik sosyoloji gerekse İslamcılığın -başlık itibariyle farklı görünen iki konunun- 'şimdi'yle baş edememe, 'şimdi'ye çözüm olarak ise altın çağ söylemi üretmesi noktasında benzer entelektüel tepkiler vermiş olmasıdır. Çalışmanın tezi ise, 'şimdi'de yaşanan kültürel yabancılaşma ve yitirme duygusu karşısında hem klasik sosyolojideki 'geçmiş'i idealize etme çabasının, hem de İslamcılıktaki eve dönüş mitosunun, esasında, hâkim modernite paradigması tarafından belirlendiği şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Nostalji, Muhafazakârlık, Melankoli, Ütopya, Asr-ı Saadet.

Nostalgic Paradigm in Classical Sociology and Longing for Golden Age in Islamism

Abstract: This study aims to discuss the basic argument that sociology, as a science, emerged as an intellectual response to the lost sense of community during social and cultural changes. This argument carries the assumption that the dominating metaphors and perspectives of classical sociology are informed by conservatism. In sociology, this claim is supported by (both) well-known and ambivalent theoretical structures that are developed to explain the process of social change. This study aims to make a criticism of nostalgic sociology considering the idea that the fundamental assumptions of the ambivalent theoretical structure in sociology are nostalgic. Added to these, this study also aims to critically read the historical development of Islamism, one of the modern ideologies, with

nostalgia and utopia. The suggestion of the article is that either classical sociology or Islamism –two subject appear differently in terms of their topics- gave similar intellectual reactions about the subject that they are unable to cope with 'the present' and producing a 'golden age' discourse as a solution to 'the present'. The argument of the study is that either the effort of idealizing 'the past' in classical sociology or the myth of coming back home in Islamism against cultural alienation and sense of loss which are lived in 'the present' are actually determined by sovereign modernity paradigm.

Keywords: Sociology of Religion, Nostalgia, Conservatism, Melancholy, Utopia, Golden Age.

SUMMARY

Behind the nostalgic paradigm, there is a rebuilt history that is shaped as a transition from feudalism to capitalism. In this history, the collapse of feudalism corresponds to the loss of rural community, the loss of personal expressionism and the loss of unregulated society. In classical sociology, the heritage left by the solution of this historical reconstruction of society has become common. The anomaly of the modern world is precisely where the modern society from traditional society has emerged in the pathological state created by the loss of social ties with the passing. This pathological condition was first seen in Swiss mercenaries serving away from home, diagnosing nostalgia as a diagnosis of discomfort. We know that Johannes Hofer, who has a sense of humor, has not written any prescription for this disease, which gives some common signs with his melancholy.

Sociology, shaped by three different intellectual movements as intellectual responses to the French and Industrial revolutions that allow the transformation of the European society, has taken its place as its focal point, and in the pioneering names, this change is "a change in everything at a dizzying pace, everything that has happened has evaporated and the glory of the world has deteriorated." Modernity, which refers to the ideals of enlightenment, is blessed not to progress by nature, fluid, rational, contingent, lacking certainty. In fact, this blessing has brought with it the enemy of tradition to the 'new' with reference to its etymological origin. This sophisticated and complex structure

unique to modernity only, has inspired some thinkers to conceive of an idealized past or future that is now determinative. Both of these ideas are moderators. The nostalgia becomes modern because of the longing for a home that no longer exists or has never existed. Nostalgia is coeval with modernity.

The article refers to Stauth-Turner's nostalgic paradigm, which provides the meta-phasic and meta-phase dominance of classical sociology detailed in Nietzsche's Dance. This paradigm consists of four main components. The first is that the history that we can summarize as a departure from the golden age when the world was a nest for man is seen as a collapse and a loss. History is a history of sorrow and despair, as this collapse will continue to exacerbate in the future. The example of such a feeling of grief in society theory is Weber's fate sociology. Because, according to Weber, whatever is waiting for us in the future is the polar night of the icy darkness, not the sunlight of summer.

The second component of the nostalgic paradigm is the sense of secularization, together with the loss of integrity and moral certainty. This nostalgic trajectory is a very powerful secularization that emphasizes that such devastating social processes as urbanization, capitalist industrialization and the rationalization of everyday life, such as the diversity and complexity of social structure, the spread of scientific knowledge, urbanization with increasing population ratio, it brings forward its theory. With the announcement of the death of God, the gate of a competing and conflicting world has been opened, from which we have been transformed into a very godlike world. It is possible to observe a similar point of view in classical sociology in Durkheim, which has a theoretical basis for the transformation of social structures through professional distinction in the form of mechanical and organic solidarity. Durkheim analyzes social change in a deliberate way, and pre-change stake favors moral coherence. Moral coherence is now lost when collective consciousness is generally weakened in the post-change phase.

The third trajectory we encounter in the nostalgic paradigm is the loss of individual autonomy and the collapse of genuine social relations. With the loss of the moral unity, the individual has been caught under the domination of the bureaucratic state, in macro-social processes and institutions. It is inevitable that the individual who lost his autonomy is subject to the denial. The increasing

exposure of the individual to social bureaucratic associations has been conceptualized by the iron cage metaphor in Weberian sociology. The enlightenment is the result of the panoptic collection of prison. So there is a nostalgic stance in this compound of the nostalgic paradigm that autonomy-ben lost because of the fall of the bureaucratic world under the domination of the modern state.

In the nostalgic paradigm, the ultimate component is the feeling of laxity, spontaneity and loss of naturalness. Here, the individual is subject to not only macro-social processes but also micro-ethics. That is, it is understood that Adorno's "managed society" or Foucault's notion of closure prevents the individual's true emotions and enthusiasm, and that the consumer culture is preoccupied with certain preconceived ways of doing in a world dominated. To sum up, the metaphor of nostalgia; that we are living in a world where we have been seized by administrative rules of a central state in a way that has lost the moral certainty and autonomy of the individual.

The return to home, which is found in a significant part of the texts and practices put forward in the name of Islamism, has reached a deterministic attitude just as it was in classical sociology. In the nostalgic imagination where those who cannot cope with it are thought of as a safe harbor, there is a certain attitude towards deterministic ideologists that simplify, sanctify, and therefore falsify. Indeed, the imagination of a supra-historical, supra-community model for a time like the Golden Age discourse and for all time is itself history from the very beginning to the end. Therefore, it is a manifestation of a major historical process and the ideological design of sociality. The rhetoric discourse presented as a remedy in the present is possible with an anachronistic point of view which idealizes the past, and therefore the reality is distorted. The authentic one is extremely informal. This kind of discourse of authenticity, which is produced as opposed to the modernity that all that is solid melts into air, eventually has to make iron cages around it. As a result, the nostalgic rhetoric, which aims to be a modern chivalrous remedy that everything changes at a dizzying pace, has been determined by the paradigm of modernity, thanks to its self-reflexive nature which contains the opposite.

GİRİŞ

Amacını, toplumsal değişim sürecini açıklamak üzere geliştirilen sosyolojik çözümlemelerin ve ideolojilerin *modernite* paradigması etrafında şekillendiği şeklinde belirleyen bu çalışma yöntemini ise, amacına paralel biçimde eleştirel söylem analizi olarak seçmiştir. Kendisini, doğa bilimlerine eklemleyen evrensellik, nesnellik ve genellenebilirlik iddiasındaki açıklayıcı ve betimleyici içerik analizinin karşısında konumlandıran anti-pozitivist söylem analizi, söylemin güç/iktidar ve ideoloji tarafından nasıl biçimlendiğini, toplumsal kimlik, toplumsal ilişkiler bilgi ve inanç dizgelerinin oluşumunda ne denli etkili olduğunu gösterir. Nitekim gerek sosyoloji gerekse de İslamcılık içerisinde geliştirilen altın çağ gibi nostaljik söylemler, büyük ölçüde belli bir tarihsel sürecin ve toplumsallığın ideolojik söyleminin tezahürüdür. Dolayısıyla çalışma, kendisini modern düşüncenin karşısında konumlandıran modern-karşıtlarının, modern olana eklemlenme hatta oryantalize olma riskine karşı yaptığı uyarılarıyla önemini ortaya koymaktadır.

Nostalji sorununun, hiç şüphesiz, Batı düşüncesi ve tıp tarihinde uzun bir geçmişe ve geniş bir literatüre sahip olduğunu söylemeliyiz. İlk 'yuvaya özlem acısı', Batı düşüncesini derinlemesine etkilemiş olan Yahudi-Hristiyan teolojisindeki Âdem ile Havva'nın Tanrı tarafından Cennet'ten çıkarılıp Dünya'ya atılmalarının anlatıldığı *genesis* hikâyesiyle başlatılır. Böylece Âdem ile Havva'nın ilk günahları ontolojik nostalji için zemin oluşturmuş olur.[1] Atılmış oldukları Dünya, insanoğlu için yabancılaşma ve yurtsuzluğu temsil eder. Karl Marx'ın *yabancılaşma (estrangement)* teorisinin kökeninin bu Yahudi-Hristiyan geleneğine dayandığı ileri sürülür.[2] Bu teoriye göre, modern insanın yaşamış olduğu kendisine ve Dünya'ya yabancılaşma durumu, aslında onların 'yuvadan uzak düşmeleri' ve varoluşumuzun 'yersiz/yurtsuz' karakterinin dışavurumundan ibarettir.[3] Benzer şekilde, sahicilik duygusunun yitirilmesi sorunuyla uğraştığı varlık felse-

---

1 R.A. Fox, *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 17.

2 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 161.

3 Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direnç,* trc. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 76.

fesinde Heidegger, sürekli olarak geri dönüş, geri gitme ve yuvamızı yeniden keşfetme temalarına gönderme yapar. Bu varoluşsal evsizlik durumunda ontolojik olarak geçmişe bir özlem vardır.[4]

R. Nisbet, 1960'lı yılların ortasında kaleme aldığı yazısında, çağdaş sosyolojinin hâlâ klasik sosyoloji çağının geç bir evresinde yaşadığına vurgu yapsa da modern sosyolojinin Parsons'la başlatıldığı dikkate alındığında[5] biz, 'klasik sosyoloji' dönemini 1890-1920 periyodu olarak tanımlayabiliriz.[6] Yeri gelmişken, burada sosyolojinin kökeninin *fin-de-siecle*[7] dönemine denk geldiğinin kaydını düşmek gerekiyor. Sosyolojinin kuruluş yıllarına denk gelen bu dönem, aynı zamanda belirsizliğin, kuşkunun, korkunun öne çıktığı, bir panik ortamında teorilerin üretildiği dönemin adıdır. Yüzyılın sonunun yaklaşmasıyla birlikte güçlü bir nostalji kokusu yayılmaya başlar.[8] Klasik sosyoloji böylesi bir ortamda, bir kriz duygusundan doğmuştur. İşlevsel *Gemeinschafttan Gesellschat*a geçiş şeklinde teorileştirilen bu kriz, klasik dönem sosyologları cemaat, otorite, statü, yabancılaşma, kutsal gibi kavramları üretmek durumunda bırakmıştır. Bu açıdan sosyolojiyi ve klasik dönem sosyolojik teorilerin ikircikli yapısını –Comte'da *statik ve dinamik*, Durkheim'de *mekanik ve organik dayanışma*, Tönnies'de *Gemeinschaft ve Gesellschaft,* Weber'de *geleneksel-rasyonel,* Marx'ta *feodal-kapital,* Simmel'da *kırsal-kentsel-* toplumsal değişim sürecinin tam da ortasında yaşanan umutsuzluk, yalnızlık, melankoli, yuvasızlık ve yitirme duygusunun yarattığı bir kurtuluşa ermenin, bir selamete çıkmanın, bir arayışın temelde nostaljik bir söylemi olarak

---

4 Robert J. Holton and Bryan S. Turner, *Talcott Parsons on Economy and Society* (London and New York: Routledge, 1986), 139.

5 Holton and Turner, *Talcott Parsons on Economy and Society,* 141.

6 Burada, klasik dönem sosyologların kötümser ve nostaljik ortak tavırlarına karşın, T. Parsons'ın iyimser ve anti-nostaljik olduğunu belirtmek yerinde olur. bk. Holton and Turner, 141. Bu farklılık, sosyolojik düşünce geleneğini Kıta Avrupa'sından okyanus ötesine taşıyan süreciyle birlikte düşünmeyi gerektirmektedir.

7 *Fin-de-siecle* dönemi ve oluşan kriz bilinci için bk. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida-* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 178-184.

8 Stevlana Boym, *The Future of Nostalgia* (Nostaljinin Geleceği) isimli eserinin birinci bölümünde "*Hypochondrıa of the Heart: Nostalgia, History and Memory*" *(Kalp Hipokondrisi: Nostalji, Tarih ve Hafıza)* nostalji tarihinin –tedavi edilebilir bir hastalıktan tedavi edilemez bir hale, *maladie du pays* (sıla hasreti hastalığı)'tan *mal du siecle* (yüzyılın hastalığı)'a dönüşümünün- izini sürer. bk. Stevlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001), 23.

analiz edebiliriz. Bu bağlamda, sosyolojinin kendisinin, cemaat bağlarının yok olmasına verilen entelektüel bir yanıt olarak görülmesi yanlış olmayacaktır.[9]

Geride bırakmış olduğumuz yüzyılın *fin-de-siecle* dönemini ise entelektüeller AIDS salgını, iklim değişiklikleri, dünya dinlerinde köktenciliğin yükselişi, dünya çapındaki dinsel-etnik çatışmalarla toplumsal şiddet gibi cesaret kırıcı küresel felaketlerin eşliğinde geçirmiştir. Yüzyılı kurtarma adına 1990'larda Martin Jay'ın *Fin-de-siecle Socialism*'iyle başlatılan *fin-de-siecle* yayın serisine Lash ve Urry'nin 'örgütlü kapitalizmin sonu'na ilişkin araştırmaları katkı sağlamıştır.[10] Son yüzyıla damga vuran düşünce akımlarının 'post' ön ekiyle başlatılması – post-modernizm, post-Marksizm, post-kapitalizm gibi- gelecek hakkındaki kaygının devam ettiğinin işareti olarak düşünülebilir. Ütopik olarak başlayan yüzyıl nostaljiyle sona ermiştir.[11]

R. Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*'nde, sosyolojinin, Avrupa toplum yapısının başlıca iki dönüm noktasına, yani Fransız Devrimi ile Endüstri Devrimi'ne birer yanıt olarak üç farklı entelektüel hareket (Liberalizm, Radikalizm ve Muhafazakârlık) tarafından oluşturulduğunu öne sürerek farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Bunlardan muhafazakârlık, erken dönem sosyolojinin şekillenmesinde en önemli güç oldu. Nisbet'in iddiasının ayırt edici tarafı, klasik dönem sosyolojik teorilerinin merkezi temalarının düzen sorunuyla ve buna karşılık gelen cemaatin yitirilmesiyle belirlenmesinden ötürü hâkim metaforlarının ve ele alış tarzının muhafazakârlıktan türediğini söylemesiydi.[12] Sosyolojinin 'otorite', 'kutsal', 'cemaat' ve 'organik bütünlük' gibi anahtar 'kurucu-fikirleri' (unit-ideas) bu muhafazakâr mirasın temel unsurlarıdır.[13] Bu yüzdendir ki, sosyoloji, kayıp bir toplum algısına, bir değerler kaynağı olarak kutsalın yitimine, kalabalıkta yalnızlık durumuna ve her şeyden öte anlam krizine entelektüel bir cevap oldu. Bu bağlamda, sosyoloji otantisite, bireysel kendiliğindenlik, sosyal bütünlük ve cemaat kaybına nostaljik bir tepki olarak karşımıza çıkar.

---

9 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı,* 61.

10 Turner*, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* 213.

11 Boym, *Nostaljinin Geleceği,* 14.

12 Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, trc. Yusuf Kaplan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 12.

13 Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği,* 24.

Sosyolojinin toplumsal değişim analizlerinde nostaljik bir tepki vermesinde Nietzsche'nin 1883'de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "Tanrının ölümü"nü ilan etmesinin yarattığı krizin etkisi büyük olmuştur. Nietzsche'nin çığlığı, Tanrının yokluğunda tüm değerlerin sil baştan değerlendirilmesi noktasında anti-nihilist idi.[14] Bilinenin aksine, Nietzsche'nin eleştirisi nihilizme yönelikti. O, bu durumu tarihi bir fırsat olarak düşünüyor, yapılması gerekenin ise klasik sosyolojide olduğu gibi, yeni bir mutlak konumu ikame etmek değil, değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi yoluyla yeni bir felsefi özerklik biçimine erişmek olarak hesaplıyordu.[15] İşte tam da burada, olgunlaşmasını henüz tamamlamamış olan bir sosyoloji, "Tanrının ölümü"nden doğan boşluğu doldurmak, gediği tamamlamak üzere göreve çağrılmış görünüyor. Artık bundan böyle toplum çözümlemeleri adına üretilen argümanlar, "Tanrının ölümü" krizini aşmaya yönelik olmak durumundadır.

1. BİR HASTALIK DURUMU OLARAK NOSTALJİ VE MELANKOLİ

Sosyolojinin nostaljiye dayalı söylemini kavrayabilmek için öncelikle Batı'nın nostaljiyi ele alışında belirleyici olan iki farklı gelenekten bahsetmek gerekir. Bunlardan ilki olan tıbbi geleneğe göre nostalji[16], dört salgı ve mizaç kuramından biri olan kara safra-melankoli biçimidir ve bu nostaljik melankoli biçimi, kariyerine entelektüeller ve din adamları arasında, meslekî kuruluğun ve içe kapalılığın neden olduğu, 'sürekli kederli olma hali' ya da 'isteksizlik/kayıtsızlık' (*acedia*) belirtileriyle başlamıştır. Duygu eksikliği ve etkinliklerden el etek çekmeyle betimlenen bu nostaljik hal, on yedinci yüzyıldan itibaren bir Avrupa hastalığı olarak algılanmıştı. Bu durum, sonraki çağlarda ortaya çıkan ve yaşlı Avrupa'yla arasına mesafe koymak isteyen ulusları, kendi kimliklerini nostalji karşıtı bir öncül üzerine geliştirmek durumunda bırakmıştır.[17]

---

14 Nietzsche'nin nihilizme karşı olduğuna dair görüş için bk. Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı,* 29.

15 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 69.

16 Klasik düşüncede nostalji, geleneksel olarak melankoli ve dört mizaç kuramı ile ilişkilendirilir. Bk. Bryan S. Turner, "A note on Nostalgia", *Theory, Culture & Society* (London: Sage, 1987), 147.

17 Boym, *Nostaljinin Geleceği*, 45.

Tıbbi bir durum olarak nostaljinin 'yuva özlemi acısı' olduğu gerçeği, ortaçağ bilimince iyi bilinmekle birlikte, terim çağdaş anlamına 1688'de, tıbbi çözümlemesinde, anayurtlarından uzakta savaşan İsviçreli paralı askerler için kullanan İsviçreli Doktor Johannes Hofer sayesinde kavuşmuştur.[18] Keder, melankoli, iştahsızlık ve sık görülen intihar girişimleriyle seyreden bu hastalık adını Yunanca *nostos* (eve dönüş) ve *algia* (özlem) kelimelerinin birleşmesinden almıştır. Günümüzde bu sözcük, tıbbi kökeninden uzaklaşarak, toplumsal aidiyet bağlarının yitirilmesinin doğurduğu patolojik hale gösterilen kültürel bir tepki içerisinde kendisine yer bulmuştur.

Özellikle klasik çağlarda keşiş ve aydın sınıfının meslekî şartlarının yarattığı bir olumsuzluk olarak algılanan[19] nostaljinin, modern dönemle birlikte, toplumsal tahribat karşısında huzursuzluk yaşayan entelektüellere olumlu bir ahlaki değer yükleyen ikinci bir geleneği daha olmuştur. Bu gelenek içerisinde nostalji, daha genel bir problem olan melankolinin özel bir biçemi olarak değerlendirilmektedir.[20] "Özellikle toplumsal huzursuzlukların arttığı dönemlerde yaşanan güvensizlik ortamlarında görülen bir yaşam tarzı, bir ruhsal durum, bir kişilik tipi olarak tanımlanan"[21] melankoli, Avrupa tarihinde uzun bir dönem boyunca akıllı, zeki ve ön görüşe sahip insanları anlatmak için kullanılmıştır. Örneğin, Theophrast/Aristotoles'in yazdıkları *Problemata Physica*nın XXX. kitabının başındaki *Melankoli* bölümünde, daha ilk cümlesindeki "*Neden, ister felsefede ya da politikada ister şiir ya da sanatta olsun olağanüstü kişiliklerin hepsi melankoliktir*?" ifadesi, bütün dâhilerin melankolik olduğuna dair bir görüşün yansımasıdır.[22] Melankoli üzerine bu son derece olumlu betimlemeler melankolinin yeteneğin ön şartı olarak görülmesine sebep olmuştur. Bu durumu ironiyle gözlemleyen Cicero, "*Hiçbir melankolik yanım olmadığına göre, önemli biri sayılmamın olanağı yok*" demekten kendini alamamıştır.[23] Bu gelenek daha sonra gerçek bilgeliğin ancak melankolik delilere mahsus olabileceğini iddia eden Erasmus'un *Deliliğe*

[18] Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (New York: The Free Press, 1979), 1-5.

[19] Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy* (Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979), 75.

[20] Turner*, Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* 181.

[21] Serol Teber, *Melankoli*, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 9.

[22] Teber, *Melankoli*, 10.

[23] Teber, *Melankoli*, 10.

Övgü'süyle yön değiştirmiş, en kapsamlı boyutuna ise, zamanın geçişinin kendiliğinden farkına varan tek varlığın insanoğlu oluşu nedeniyle bütün insanların zorunlu olarak melankolik olması gerektiği şeklinde görüş bildiren Friedrich Nietzsche'yle *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*'ta kavuşmuştur. Çünkü insanoğlu Heidegger'de olduğu gibi, *var olmak*tan dolayı rahatsızlık duyan bir varlıktır.[24] Bu yüzdendir ki, insanoğlunun kendi sınırları ve sonunun farkına varmasının bir sonucu olarak topluma yabancılaşmasını ifade eden bu gelenekleri sosyolojik bir bağlamda değerlendirebilmek için, bir melankoli hali olarak nostaljinin, ontolojik bir sorun olduğu iddia edilmektedir.[25]

Nostalji ve melankoli arasındaki yakın ilişki Boym'da farklılık üzerine kurulmuştur. *Nostaljinin Geleceği'*nde melankoli, bireysel bilinç düzlemiyle sınırlandırılırken, nostalji, bireysel biyografi ile gruplar ya da ulusların biyografisi arasındaki, kişisel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki ilişki üzerine temellendirilmiştir. Bu teoriye göre melankoli bir aydın hastalığı ve duygusu, Hamletvari bir kuşku, eleştirel aklın bir yan ürünü olarak işlev görürken; duygu ile düşünce, tin ile madde, ruh ile beden sürekli çatışma halindedir. Nostalji, aksine, evlerinden çok uzağa sürüklenmiş olan askerlerle denizcileri ve ayrıca şehirlere göç eden pek çok köylüyü etkileme tehdidini içinde barındırmasıyla daha 'demokratize' olmuş bir hastalıktır.[26]

Nostaljik nosyonun edebiyatta en meşhur örneği Shakespeare'in *Hamlet*'idir. Shakespeare'in Hamlet karakteri, -1586 yılında *Melankoli Üzerine Bir Deneme*'yi (*A Treatise of Melancholie*) yayımlayan Timothy Bright'ın bir tıp yazısına dayandırıldığına dair kanıtlar bir yana-, modernlik sorunlarıyla yakından ilişkilendirilmiştir.[27] Hamlet'in bunalımı aslında onu bir gerçeklik duygusundan uzaklaştıran çeşitli roller ve görevler yüklenmeye mecbur edilmesidir. Melankolinin bu kendini gizleme, başka kimliklere bürünme biçimi, tam ifadesine 1621 yılında Robert Burton'un *Melankolinin Anatomisi* (*The Anatomy of Melancholy*) adlı yapıtında kavuştu.[28] Son kertede, nostaljiye yakalanmış melankolik hasta, gerçekliği

---

24 Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 186.

25 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 181.

26 Boym, *Nostaljinin Geleceği*, 28.

27 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 64.

28 Vieda Skultans, *English Madness, İdeas on İnsanity 1580-1890*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 32'den aktaran Stauth-Turner, 64.

dil ya da pratik yoluyla baş edilemeyen bir yanılsama olarak deneyimlemesinden dolayı, artık kendisini rahat hissedemez. Bu rahatsızlık sosyolojinin modern insanın yaşadığı toplumsal değişim sürecini (gelenekselden moderne, kırsal hayattan kentsel hayata, feodalizmden kapitalizme, statüden sözleşmeye) analiz ederken ürettiği ikircikli teorik yapıyı nostaljik bir paradigma üzerinden temellendirmesine imkân vermiştir.

2. KLASİK SOSYOLOJİDE İKİRCİKLİ TEORİK YAPILAR

Sosyolojik düşüncede hâkim temalar –cemaat, otorite, statü, kutsal ve yabancılaşma- ve bunların karşıtları –sırasıyla cemiyet, iktidar, sınıf, profan ve ilerleme- *Gemeinschaft*tan *Gesellschaft*a geçiş şeklinde teorileştirilen toplumsal değişim sürecini analiz etmek üzere üretilmiştir. Ayrıca klasik dönem sosyologların yaşadıkları dönemle (örneğin Georg Simmel 1858-1918, Tönnies 1855-1936, Durkheim 1858-1917, Weber 1864-1920 vs.) *fin-de-siecle* kriz döneminin (1890-1920) örtüştüğünü gözlemlemek, sosyolojik düşünce geleneğinde ikircikli teorik yapının nasıl da nostaljik bir argümana yaslandığını desteklemek açısından önemlidir. Sosyolojide bu geleneğin Nisbet'in 1966 tarihli savına kadar da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Devrimlerin –Fransız ve Endüstri Devriminde olduğu gibi- yıkıcı ve baskıcı doğasının, bu işin sosyolojisini yapanlarda geri çekilme, özüne dönme gibi muhafazakâr bir tepki şeklinde etki yaratması kaçınılmazdı. Her ne kadar nostaljik paradigmanın zorunlu olarak muhafazakar olması gerekmese de. Ayrıca modernitede, etimolojik kökeninin doğası gereği, 'yeni' ve 'şimdi'yi öne çıkarması, dolaylı olarak geçmişi sorunsallaştıran; parçalı ve değişken, Baudelaire'in deyişiyle 'uçucu kaçıcı' doğası ise, insanda kesinlik arayışına yol açan; kısacası modernite ile nostalji arasında bir etki-tepki; modernite 'yaratan', nostalji ise 'yaratılan' durumu söz konusudur.[29]

[29] Alastair Bonnett, *The Geography of Nostalgia*'de modernite ile nostalji arasında geçici ve kavramsal bir hiyerarşi olduğunu söyler. bk. Alastair Bonnett, *The Geography of Nostalgia-Global Local Perspectives on Modernity and Loss*, (New York: Routledge, 2016), 6. ayrıca benzer yaklaşımlar için Boym, xvi., Peter Fritzsche, "How Nostalgia narrates Modernity", *The Work of Memory* içinde, eds. P. Fritzsche and A. Confino, (Urbana and Chicago: University of Illınois Press, 2002), 62-85., Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 76.

Durkheimci sosyoloji, modern yaşamın kırılgan ve değişken yapısı neticesinde yitirilen ahlaki bütünlük duygusuna çözüm olarak ürettiği dayanışma nosyonu etrafında şekillenmiştir.[30] Durkheim, toplumsal değişim sürecini mekanik ve organik dayanışma şeklinde, o dönemin pek çok sosyal bilimcisinde görüldüğü gibi, ikili bir ayrıma giderek açıklar. Bu ikili ayrımda temel belirleyici unsur, her zaman için, yaşanmakta olan 'şimdi'nin parçalı, olumsal, süreksiz ve bireysel doğası karşısında; 'geçmiş'e bütünlüklü, kesin, kolektif yapısal özellikler atfederek 'şimdi' üzerinden 'geçmiş'in tanımlanması olmuştur. Yani modernlik sayesinde 'şimdi'nin parçalı dünyası, 'geçmiş'in tutarlı ve bütünlüklü bir dünya tasarımına sahip olmasını sağlamıştır. Toplumsal işbölümünün artması ve modern hayatın belirleyici niteliklerinden olan farklılaşma, Durkheimci sosyolojide mekanik-organik dayanışma şeklindeki ikircikli teorik yapıyı şekillendiren temel unsurlardır. Mekanik dayanışmaya atfedilen ahlaki tutarlılık, yerini kolektif bilincin zayıfladığı ve toplumsal uzam boyunca dağıldığı daha karmaşık ve belirsizliğin gündelik dünyasına bırakmıştır. "Katı olan her şeyin buharlaştığı" dünyevileşme sürecinden yola çıkarak Durkheim'de sosyoloji, bir ahlak bilimi gibi işlev görmüştür. Zira, daha başta toplumsalı yeniden örgütleyebilme potansiyeli elinden alınan din, "Tanrının öldüğü" bir ortamda kurtarıcı bir ideoloji olamazdı. Her şeyi kaplayan dinsel ve kutsal değerler kubbesini zayıflatarak sekülerleşme, birbiriyle rekabet eden ve çatışan değerlerden ibaret bir dünyanın kapılarını aralamıştır.

Durkheim'in mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş sürecinde kullandığı *anomi* kavramsallaştırması bize, yaşanmakta olan sürece duyulan güvensizliğin nostaljik dışavurumu olarak değerlendirmeye imkân vermektedir. Benzer şekilde, Durkheim'i *İntihar* çalışmasına zorlayan itki, temelde, toplumsal bünyede yaşanan kaos ve kargaşa durumunun insanda yarattığı melankolik ruh halidir.

Stauth ve Turner'a göre, klasik sosyolojinin başat metaforlarını ve metafiziğini sağlayan nostaljik paradigmanın temel bileşenlerinden birisi tarihin bir

[30] Stauth ve Turner, klasik sosyolojiye egemen nostaljik paradigmanın belli başlı dört bileşeni olduğunu ileri sürer; bunlar tarihin bir çöküş olarak görülmesi, ahlaki bütünlüğün yitirildiği duygusu, bireysel özerkliğin yitirilmesi ve sahiciliğin yitirilmesi duygusudur. bk. Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 65-68.

çöküş ve yitirme olarak görülmesidir; dünyanın insana yuva olduğu bir altın çağdan uzaklaşma düşüncesi söz konusudur. Toplumsal amaçsallıkta yaşanan sapmayla modern kurumların daha önceki ilerleme ve gelişmenin tersi yönünde hareket ettiği düşünülür. Nostaljinin bu kötümser unsuru, geleceğin sadece çöküşün bir devamı değil, şiddetlenmesi olacağını öne sürmesi nedeniyle, tarih bir keder ve umutsuzluk tarihidir.[31] Bu umutsuzluk 19. yüzyıl Almanya'sındaki *Kulturpessimissus* ortamının bir yansımasıdır. Toplumsal değişimin yarattığı kültüre dair bu karamsarlık, Tönnies, Troeltsch, Simmel ve Lukacs'ın çalışmalarına yansımakla birlikte, en belirgin şekliyle, Weber'in yazgı sosyolojisinde yer edinmiştir. Weber, gelecekte bizi bekleyenin yazın parlaklığı değil buzlu karanlığın kutup gecesi olacağını söylemişti.

Weber modern dünyayı, toplumsal birliğin teminatı olan ahlaki birliğin yitirilmesiyle, felsefi çerçeveler arasındaki çözüme kavuşturulamaz bir sürekli çatışmanın dünyası olarak görmesinden ötürü, çoktanrılı bir dünya olarak betimlemişti. Bu dünya artık, ahlak öğretisindeki aşırı görecilik ve felsefedeki genel perpektivizm sorunu tarafından nitelenen, kişinin kendisini ahlaki bir hayat şemasına ya da toplumsal gerçekliğe yaslamasının zor olduğu bir dünyadır.

Weber bu dünyayı, ikili bir ayrıma tabi tutarak, hem karizma ve geleneğin kaybı, hem de rasyonel bürokrasinin ezici yayılması olarak tanımlar. Onun nostaljik karaktere sahip olan sosyolojisinde anahtar kavramlarından biri rasyonelleşmedir. Rasyonelleşme hakkında konuşmaya başladığı zaman, çözümlemesini Tevrat'tan, özellikle de *Yaradılış* öyküsünden aldığı tasvir ve metaforları kullanarak yapar. Biz "Bilgi Ağacı"nın meyvesinden yedik ve bilimin kurumları tarafından örtülemeyecek olan çıplaklığımızın farkına vardık. Weber'in rasyonelleşme teması, modern toplumun bilimsel bilgiye maruz kalmasıyla masumiyetini kaybettiğini savunur.[32] Bilimin egemenliğinin bizi bazı açılardan özgürleştirdiğini, aynı zamanda belli açılardan da köleleştirdiğini belirtir. Bireylerin modern sosyal sürecin sadece dişlisi haline geldiğine dair tema, en özlü haliyle, Weber'in

[31] Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 65.

[32] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, trc. Taha Parla (İstanbul: İletişim, 2002), 214.

demir kafes metaforuyla[33] dile getirilir. Bu dile getirilenlerde, özelde Weber'de genelde 19.yüzyıl sosyal düşüncesinin çoğunda, Nietzsche'nin, özellikle de Nietzsche'nin "Tanrının ölümü" nosyonunun bir yansıması olduğu aşikârdır.

Modernliğin bir gerileme ve çöküş yarattığı nostaljik izleğe dair en çarpıcı ifadeleri, Weber'in ünlü *Bir Meslek Olarak Bilim* başlıklı yazısında buluruz:

"Çoğumuzun yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve entellektüelizasyondur. Her şeyden önce de "dünyanın büyüsünü kaybetmesi"dir. Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın (transendantal) âlemine, ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerinin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir."[34]

Weber'e göre gerileme her alanda yaşanmaktadır: "İnsanlar, günlük yaşam rutini düzleminde bile dünya işlerinin karşısında gerileyecekler".[35] Tarihin seyri hakkındaki bu trajedi ve kader teması, Weber'i çoğu zaman melankolik olmaya itmiştir.

Sosyolojinin kökeninde yer edinen geleneksel cemaat ile modern toplum arasındaki keskin ayrım, bireyi tarihin seyri hakkında umutsuzluğa sevk eden *Kulturpessimissus* ortamının sonucudur. Buna göre, toplum kavramının gerçek kökleri *societas*'ta (toplum) değil, *communitas*'tadır (cemaat). Etik ikilemlere yaslanan bu ayrım, geleneksel toplumun bütünlüğünü, mahremiyetini ve aşkın dünya görüşünü idealize etme eğilimi taşır.[36] Geleneksel ile modern değerler arasındaki bu gerilim nedeniyle, Alman toplum kuramının başat simaları, Birinci Dünya Savaşı'nın da etkisiyle, toplum ve tarihe dair görüşlerinde kötümser ve nostaljikti. Bu sav özellikle Tönnies, Simmel ve Weber için geçerlidir.

Tönnies, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasında kurduğu karşıtlıkla, bu sosyolojik nostaljinin bir ölçüde ilk temelini atan isim olmuştur.[37] Tönniesci sosyolojide, *Gemeinschaft* organik istençle ilişkilendirilirken, *Gesellschaft* düşünümsel

---

[33] Modern topluma egemen olan rasyonelleşme ve bürokratikleşme, Weber'e göre, bireyi, özgürleştirecekken, modern bürokrasiler içindeki kurallara köle gibi bağımlı kılmak suretiyle, akılcılaşmış kurumların, organizasyonların ve etkinliklerin 'demir kafesi'ne hapseder.

[34] Weber, *Sosyoloji Yazıları,* 235.

[35] Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 198.

[36] Boym, *Nostaljinin Geleceği*, 45.

[37] Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 70.

istencin bir sonucudur. Cemaatin daima gerçek, organik hayatın gereksinimlerine yanıt oluşturduğunu, toplumun ise düşünümsel istencin yapay ve mekanik tasarımlarına denk gelen toplumsal ilişkiler biçimi olduğunu söyleyen Tönnies cemaat ile toplumun tanımını şu şekilde yapar:

"Tüm yakın, mahrem ve dışlayıcı birlikte yaşamanın, *Gemeinschaft*ta hayat olarak anlaşıldığını keşfederiz. *Gesellschaft* kamu hayatıdır, bizzat dünyadır. *Gemeinschaft*ta bir kimse doğumundan itibaren iyi ve kötü günde ailesiyle ve ailesine bağımlı olarak yaşar. Bir kimse *Gesellschaf*ta yabancı bir ülkeye girer gibi girer."[38]

Tönnies'in bireyler arası ilişkileri, *Gemeinschaft*tan *Gesellschaft*a geçişle birlikte, doğal ve içten olmaktan çok, giderek yapay ve dışsal hale gelmesi olarak tanımlaması, Alman toplum kuramında endüstri öncesi toplumun istikrarına duyulan temel bir nostaljinin yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şehrin yükselişi, modernitenin sonsuz akıcılığı ve cemaatin erozyonu, çoğu sosyal teorisyende, hem 'şimdi'nin melankolik yorumuna hem de 'geçmiş'in nostaljik görüşüne yol açmıştır. Bu teorisyenlerden Simmel genelde cemiyetin sosyoloğu olarak bilinmesine rağmen, sosyolojik bakış açısında güçlü nostaljik izlekler taşır. Simmel'in nostaljisi, modern metropol yaşamına sıkı sıkıya bağlıdır. Sosyolojisinin temel amacı, kent insanının şehrin işaretleri ve metaları tarafından bombardımana tutulduğu, modernitenin geçici ve kırılgan doğasını ele geçirmekti. Sonuç olarak birey, modern şehirdeki bunaltıcı tecrübe bolluğuyla baş edebilmek için şehirleşmeye karşı bezgin bir tavır geliştirir.[39] Simmel'de nostaljinin nesnesi, herhangi bir nesnel güvenlik ve kesinliğin yokluğunu çeken modern hayatın özünde yer alan 'yaratıcı toplumsallık' öznelliğidir.

Simmel'in *Paranın Felsefesi*, Marx'ın *yabancılaşma*, Tönnies'in *Gemeinschaft-Gesellschaft* ve Weber'in *rasyonelleşme* temalarına karşılık gelir. Simmel'e göre, modern toplumla birlikte paranın gelişmesi bir anlamda masumiyetin yok oluşuna ve Weber'den alıntılayarak söyleyecek olursak, karizmanın gözden düşmesiyle ahlaki ve dinsel söylemdeki merhametin yitimine denk düşer. Simmel, in-

---

38 Ferdinand Tönnies, *Community and Association* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), 38.

39 Anthony Elliott- Bryan S. Turner, "Debating "The Social": Towards a Critique of Sociological Nostalgia", *Societies* 2, no. 1 (March 2012): 16.

san yaratımı olan nesnel kültürün öznel kültüre egemen olmaya başladığını söyleyen argümanıyla Nietzscheci çöküş temasına yaklaşmış olur. Modern döneme özgü bir fenomen olarak 'kültürün trajedisi', paranın şeyleştirici gücüne ivme kazandırarak öznel olan her şeyi yok etme eğilimi gösterir.

3. BİR MODERN MELANKOLİ OLARAK ASR-I SAADET ÖZLEMİ

Nostaljinin 'artık var olmayan bir eve duyulan özlem' şeklindeki tanımına, nihayetinde, modernitenin, modern dünyada yarattığı hızlı coğrafi hareketlilik sayesinde insanın 'yersiz-yurtsuzlaşması' durumuna gönderme yapmasıyla ulaşılır. Modernitenin, Marx'ın deyişiyle, 'her şeyi baş döndürücü bir hızda değiştiren' doğası, herkeste bir yerinden yurdundan edilmişlik duygusu yaratırken, bu travma iki şekilde atlatılmaya çalışılır. Modernite karşısında alınan pozisyonlardan ilki, aslında 'şimdiden kaçış' olarak değerlendirebileceğimiz, yaşanan endişenin idealize edilmiş tasarımlı bir geçmişe sarılmayla hafifleyeceğini savlayan nostaljik özlem; diğeri de yine geçmişteki bir tecrübeye geri dönüşü imleyen, endişenin ötelenmesi olduğu anlaşılan ütopik yaklaşımlardır. Ancak anlaşılan o ki, özlemi duyulan bu mekân, bu yer bir türlü ulaşılamayan bir ev olarak kalmıştır. Daniel Bell'in 'ideolojilerin sonu' olarak ilan ettiği ve arkasından gelen 'insanlığın sonu', 'tarihin sonu' gibi küresel çaptaki sonlu kırılmalar, insanların eve dönüş ihtimalini iyice azaltarak, zaten içine düşmüş oldukları melankoliyi perçinleyen, yani düşlenenle gerçekleşen arasındaki makası derinleştiren, melankoliyi hayatın başat modu haline getirmiştir. Bu modern melankolik ruh hali genel hatlarıyla İslamcılık içinde de yaşanmış, çağın sorunlarının Asr-ı Saadet dönemi model olarak alınmasıyla aşılabileceği düşünülmüştür.

Yukarıda toplumsal değişim sürecini anlamak üzere geliştirilen argümanların sosyolojide ikili kavramsallaştırmalarla yapıldığını, bu dönemin kurucu sosyologlarının da *fin de siecle* dönemini (19. yüzyılın sonu) yaşadıklarından, krizi ve *dekadans*ı aşma arzusuyla zamanının *Geist*'ine paralel nostaljik izler taşıyan sosyolojiler geliştirdiklerini vurguladık. Aynı dönemde yani 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan çağdaş İslamcılık akımı için de, zamanın ruhu etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. İslam'ın siyasal bedeni konumundaki Osmanlı, dağılma sürecine bu yüzyılda girmiştir. Bu dönemde İslamcılık bir anti-kolonyalist söylem olarak İslam'ın hasta da olsa siyasal bedeninin muhafazasını talep eden

bir muhafazakâr söylem içerisinde temayüz etmiştir. Cumhuriyet öncesi İslamcılığı temsil edenlerin temel özelliğinin ise cumhuriyet sonrasıyla kıyasladığımızda tabandan değil devlet erkânından olmasıdır diyebiliriz.[40]

'Artık var olmayan bir yere duyulan özlem' olarak nostalji ile yine 'aslında olmayan bir yer'in ütopik tasarımı arasında gidip gelen modern insanın melankolik salınımı, reel dünyanın tenzih edilmesi, dünyanın büyüsünün bozulmasının geçici addedilmesi, yaşanmakta olan kötülüğün arızî olarak nitelendirilmesinden müteşekkildir. Bugünün ve burasının –askıya alınması-, bugünün yok-zaman, burasının da yok-mekân, diaspora olarak algılanması, yaşanan hayat içerisinde bütün hayatları tüketme, hayatlara hâkim olma pahasına anomik şekliyle bir istisnai durum olarak görülmesi yüzündendir.[41] Böylelikle kültürel ve ahlaki boşluk zion ya da arz-ı mev'ud adına tolere edilebilir hale gelir. Bugünün sürekli aşağılanması, akabinde geçmişin yüceltilmesi esasına dayanan bir nostalji edebiyatı, geçmişe ontolojik olarak dönmenin imkansızlığı karşısında beklentilerin artmasına, bir başarısızlık durumunda ise melankolik ruh halini kaçınılmaz kılmaktadır. "Eve dönmek" veya "dönememek" arasında yaşanan gerilimin yarattığı bu melankolik hal, özellikle de modern insana özgü bir haldir ve modern ideolojilerin böylesi nöbetleri olmuştur. Nitekim sürekli olarak özlemini duyduğu bir eve, öz yurda, model tecrübeye, yaşanmışın tekrar yaşanmasına geri dönmeye ayarlanmış bir hayat, her zaman için bu melankoliyi üretmeye teşnedir. Oysaki hayatın hiçbir tecrübesi tüm bileşenleriyle tekrar edilebilir değildir.[42]

---

40 Yasin Aktay, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, cilt 6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 14. Bizim bu makaleyle amacımız, nostalji üzerinden bir İslamcılık eleştirisi yapmaktır. Dolayısıyla İslamcılık üzerine daha fazla bilgi edinmek isteyenler şu esere başvurabilir. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1ve 2* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014).

41 Böylesi bir anlayışın şekillenmesinde dinlerdeki teodise ilkesinin payı olduğunu düşünüyoruz. Mesihçi ve binyılcı hareketlerin teodiseleri, bu dünya karşısındaki tevekkülü perçinleyerek adaletsizlik sorununa öbür dünyaya ait bir çözüm önerir. Ayrıca, insanoğlu, toplumsal istikrarın korunması için tasarlanmış bir toplumsal düzen arama anlamında muhafazakârlığa eğilimlidir. Nitekim Berger ve Luckmann'ın ortaya koydukları kuram, kaosun toplumbilimsel olarak yaşayabilir bir kavram olmadığını ima eder. Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (England: Penguin Books, 1991), 121. Ayrıca Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 95.

42 Yasin Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", *Milel ve Nihal*5, sy. 3: 22.

İslamcılık adına ortaya konan metin ve pratiklerin önemli bir kısmının içerisinde bir *eve dönüş* mitosunu barındırdığını söylemek mümkündür. Böylesi bir mitosun canlandırılmasında retrospektif bir tarih inşasının olduğu aşikârdır. Foucault'un "tarih her an yeniden yazılmaktadır" deyişinde olduğu gibi tarih bugüne ilişkin bir şeydir. Öyle ki modern dünyaya "İslam toplum yapısı", "İslam devlet düzeni" gibi İslam'ın cevabı kabilinden serdedilen metinlerin resmettiği modelin çoğunu -fazla geleceğinden- peygamberimiz bile uygulamamıştır. Burada resmedilen model, sahihliği –son derece gayri sahih bir şekilde- yakalama adına bugünün cari değerleriyle tutarlı, olumlu yanlarının birleştirilip, bütünleştirilerek İslami bir model altında bir araya getirilmesiyle servis edilir. Oysaki gerçeklik, bütün yalınlığıyla, olumsallığıyla birlikte yaşanır. Dolayısıyla o dönemin Müslümanları Asr-ı Saadet tecrübesini asla tekrar geri dönülebilecek ve tekrarlanabilecek bir tecrübe şeklinde yaşamamıştır. Seçmeci bir yaklaşımla elde edilen bir modelin herhangi bir siyasi hareket tarafından nihai hedef olarak konumlandırılması neticesinde ortaya trajik sonuçlar çıkması imkân dâhilindedir. Bir model olduğu bilindiği sürece sorun oluşturmamakla birlikte, bir süre sonra kutsala bürününce, güncel meselelerden iyice kopmakta, bir tür anakronizm üretir hale gelmektedir.[43] Siyasal İslam, İslami bir devletin gerekliliğine dair söyleminin içerisinde, İslami siyasal sistemin özelliklerini net biçimde belirlemeye yanaşmaz. Allah'ın tek kanun koyucu olduğunu söylemekle yetinir. Sadece kaba bir vitalizm söz konusudur: Toplumsal düzen, öğretiden canlı biçimde/kendiliğinden çıkacak, öğreti, grubun mevcut ve etkin gerçekliği haline gelecektir.[44] Oysaki İslami siyaset her Müslümanın en temel varoluş seviyesinde hemen ortaya çıkabilen, ulaşılabilen bir şeydir. Müslüman olmanın en temel düzeyine ait tutumlar –Allah için sevmek, Allah için nefret etmek, kula kulluğu terk etmek- İslami siyasetin zaten var olduğunu gösterirken, aynı zamanda Mekke'de caminin, İslam'ın idari ve sosyal kurumlarının olmamasına rağmen İslam'ın bilfiil yaşandığını da gösterir. İslam, peygamberin ve arkadaşlarının tebliğ mücadelelerinde, yaşantılarında bilfiil yaşanmaktadır. Yetimin hakkını korurken, emin sıfatını kazanırken, mazlumun yanında yer alırken İslam tam da oracıkta, o gün vardır.[45]

---

43 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", 19.

44 Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler* (İstanbul: İletişim, 2014), 107.

45 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", 41.

Bu makalenin amacı, nostalji üzerinden bir İslamcılık eleştirisidir. Bu eleştiriyi İslamcılığın 'şimdi'nin modern sorunları karşısında *sahihlik* teklifinde bulunurken gösterdiği determinist ve ideolojik yaklaşımı üzerinden giderek devam ettirmek mümkündür. Zira, Asr-ı Saadet söylemi gibi bir kereliğine ve tüm zamanlar için geçerli tarih-üstü, toplum-üstü bir model tasavvurunun kendisi her şeyden önce başından sonuna kadar tarihseldir. Dolayısıyla, büyük ölçüde belli bir tarihsel sürecin ve toplumsallığın ideolojik tasarımının tezahürüdür. Başka bir deyişle, gerçekliğin çarpıtılması durumu söz konusudur. Nitekim, ideolojiler, hakikati ters yüz eder, Marx'ın deyişiyle bir *camera obscura* işlevi görür. 'İnsan nedir?' Sorusuna içerden (kişilik üzerinden) değil, dışardan (kimlik üzerinden) cevap verir. Kimliği refere eder. İdeoloji, Cemil Meriç'in ifadesiyle düşünceye giydirilmiş deli gömleğidir. Olaylara Aristocu mantık gibi yaklaşır, olayları sabitler, durağandır. Özcüdür, dolayısıyla indirgemecidir, dolayısıyla dayatmacıdır. İdeolojik bakış açısında, kendi yaratmış oldukları dünya cennet, kendisi dışındakiler ise, cehennemdir. Perspektifte olduğu gibi tek merkezli bakış açısı sayesinde dünya ehlileştirilir, karşıdan bakılabilir ve denetlenebilir bir uzama dönüştürülür. İdeoloji, Aristocu mantık ve perspektifteki indirgemeci yaklaşıma pozitivizmi de dâhil edebiliriz. Determinist bir bakış açısına sahip olan pozitivizmin en temel özelliği dinlerde köken arayışıdır. Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*'nde, zaman içerisinde, farklı faktörler nedeniyle dinin bozulmuş olduğu varsayımından hareketle, -bilimsel olmanın gereği olarak nesnel bir bakış açısıyla- dinin ilk, saf, bozulmamış halini, kökenini ortaya koymaya çalışmıştır. Buradan çıkaracağı sonuçla da evrensel olanı yakalamayı amaçlamıştır. Halbuki, bildiğimiz bir şey var ki o da, tarih söz konusu olduğunda nesnellik bir mittir, sosyal bilimler söz konusu olduğunda ise mit evrenselliktir. Kökencilik, temelcilik sekülerdir. Bahsi geçen yaklaşımları buluşturan ortak nokta ise, Nietzsche'nin deyişiyle Oluşu Varlık niteliğiyle damgalamaktır. Eğer ki, asr-ı saadet dönemine yaklaşımımız, geleneksel ya da çizgisel tarih yazımında olduğu gibi, -bir şeyin kökeni onun en mükemmel anıdır, bir şeyin hakikati onun kökeninde yatmaktadır- şeklinde ise, özcü bir yaklaşım sergilemiş, asr-ı saadeti tarihselliğinden kopararak mumyalaştırmış oluruz. Bütün bunları sağlayan retrospektif bakış açıdır. Nostalji, 'şimdi'yle yüzleşemeyenlerin sığınağıdır. Acı veren şimdiki zamanın inkârıdır. Sahihlik arayışı burada başlar. Halbuki, sahihlik, Adorno'nun

başka bir bağlamda tarif ettiği gibi, *an-sich* (kendinde) kılığındaki bir für-andere'dir (öteki/başkası için).

Oysaki her İslam toplumunun sergilediği Müslümanlık tecrübesi, pratiği veya tasavvuru biriciktir. Başka yer veya zamanda tüm unsurlarıyla birlikte tekrarlanması düşünülemez. Elbette tekrarın bu imkânsızlığı, belli ortak ilke, değer veya kökenlerden esinlenme iradesini veya niyetini dışlamaz.[46] İdeal bir Müslümanlık her ortamda mümkündür. Ancak şekli ve içeriği ortamına ve zamanına göre değişiklik gösterebilir. Her Müslüman kendi özel imtihanını yaşar. Her Müslümanın sınavı kendine özgüdür.[47] Bu bağlamda, ideal Müslümanlığı yaşamanın ancak İslam'ın tüm kurumsallaşmış ve örgütlü yapısının teşekkül etmesi sayesinde olabileceğini söylemek yersiz bir beklenti içine girilmesi anlamını haizdir. Çünkü İslam basitçe kurumlardan ibaret değildir.[48]

Çağın *modern* sorunlarına çözüm doğrultusunda geliştirilen altın çağ söylemlerini ütopya çerçevesinden ele almak aynı şekilde mümkündür. Ütopik tahayyüldeki sorun ise, gidilmesi gereken yerin, 'aslında olmayan bir yer' şeklinde tasavvur edilmesiyle ilgilidir. Nihayetinde, yer tayini yapmak, gidilmesi gereken yer için ulaşımın her zaman için mümkün olduğunu, gidilebileceğini ihtiva eder. Ancak, bir 'yeryüzü cenneti' yaratma amacına matuf olan modern ütopik toplum tahayyüllerinin pratikte karşılığının olmadığını insanlık çok acı bir şekilde tecrübe etmiştir. Aydınlanma döneminin homojen, eşitlikçi bir toplum yaratma sevdası, Nasyonal Sosyalizm ve Stalinizm örneğindeki tatbiki *distopya*ların doğması şeklinde bir netice vermiştir. Buna karşılık, nisa suresinin doksan yedinci ayeti, insanın elini kolunu bağladığı düşünülen belli toplumsal, tarihsel hatta bireysel koşullara karşı onun hiç de çaresiz olmadığını gösterir tavsiye niteliğindedir: "Kendilerine zulmetmekteyken meleklerin canlarını aldığı kimseler var

46 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek",24.

47 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek",23.

48 İslamcıların kaynaklara dönüş noktasında vermeye çalıştıkları modern görüntü ve naslara getirdikleri yorumlara örnekler için bk. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, 53, 54. Bu örneklerden birinde, Muhammed Abduh, Fil suresinde anlatılanı çiçek mikrobu ve çiçek hastalığıyla açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca 'geçmiş'i, 'asl'ın kaynağı olarak referans alan muhafazakâr düşüncenin incelendiği şu çalışmaya da bakılabilir. Tanıl Bora- Burak Onaran, Nostalji ve Muhafazakârlık "Mazi Cenneti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, cilt 5 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 235.

ya; melekler onlara şöyle derler: "Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz)" Onlar da, "Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik" derler. Melekler "Allah'ın arzı geniş değil miydi, oraya hicret etseydiniz ya!" derler".[49] Allah'ın arzının genişliği, insana önüne çıkan güçlükleri aşma noktasında imkân vermektedir. Peygamberimizin sünnetinde de yeri olan mekân üzerinden geliştirilmiş bir söylem olarak da rahatlıkla yorumlayabileceğimiz bu ayetteki hicret tavsiyesi, hilafet ve cumhuriyet sonrasının '*öz yurdunda garip, öz vatanında parya*' diasporik ortamında İstiklâl şairimiz Mehmet Akif'in nezdinde karşılık bulmuş, Mısır'a hicret etmiştir. Hicret İslami bir varoluşun hem tarihsel hem de genel itikadi kurucu tecrübesi olmuştur. Yeter ki insan kendi koşullarına metafizik bir sabitlik atfediyor olmasın.[50]

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada, sosyolojinin klasik döneminde toplumsal çözümlemelerin nostaljik nosyon etrafında şekillendiği, dolayısıyla nostaljik bellek sorununun tahakkümü altında kaldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın asıl gayesi ise, sosyolojide hâkim nostaljik bakış açısının bir eleştirisini yaparak, sosyolojiyi farklı bir raya oturtabilmektir –en azından, durduğu yerin yanlış olduğunu göstererek-.

Sosyolojide, kuruluş dönemine denk gelen toplumsal değişim sürecini açıklamak üzere üretilmiş olan ikircikli teorik yapılar, 'şimdi'de yaşanan modernitenin yola açtığı kültürel yabancılaşma ve yitirme duygusu karşısında 'geçmiş'i idealize etme çabasından dolayı metafizik yüklüdür. Klasik sosyolojiye egemen olan nostaljik paradigmanın temel argümanları (çöküş, bütünlüğün yitirilmesi, dışavurumsallığın yitirilmesi ve bireysel özerkliğin yitirilmesi olarak tarih) tarih-üstü ve toplum-üstü anlatılar oluşları nedeniyle metafizik referansa yakalanmışlardır ve bu halleriyle sınanabilir olmaktan uzaktır. Nitekim üst-kuramsal varsayımlar, kuramsal incelemenin üzerinde olacağından, karşısına ancak başka bir üst-kuramsal varsayımla çıkmayı gerektirmektedir.

---

[49] Nisâ 4/97.

[50] Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", 17 ve 25.

Üst-kuramsal varsayımlar, deneysel olarak sorunlu olmakla birlikte, hiç şüphesiz, sınanabilir iddialar taşımaktadır. Nostaljik paradigmanın ilk iki argümanının, dinsel bütünlüğün, ahlaki tutarlılığın ve kesinliğin geçerli olduğu bir altın çağın geçmişte yaşanmış olduğu varsayımına dayanması, anakronik bir bakış açısını çağrıştırdığından hem deneysel olarak sorunlu hem de tarihsel zeminden yoksundur. Bir sonuç bölümünün izin verdiği ölçüde diyebiliriz ki, özellikle Fransız toplum tarihçilerinin yaptığı araştırmalar, pre-modern Avrupa toplumunun bir resmi, bir de gayri-resmi kültürü olduğunu, geleneksel toplum da olsa kırsal ve kentsel bölgeleri arasında anlamlı kültürel farklılıkların yaşandığını, toplumsal yapıda sınıfsal ya da statüye bağlı bölünmelerin görüldüğünü, dolayısıyla heterojen bir kültürel hayatın var olduğunu göstermiştir. Modern öncesi toplumda ahlaki bir çeşitliliğin yaşandığını gösteren bu türden araştırmalar, modern öncesi topluma ahlaki bir bütünlük atfeden, hatırı sayılır bir kültürel türdeşliğe ya da dinsel bir bütünlüğe sahip olduğuna ilişkin nostaljik bakış açısını yanlışlar nitelikte ve bu açıdan değerlidir. Geleneksel toplumlara ait anlamlı bir ahlaki ve dinsel bağdaşıklığın olmadığını keşfetmek, "artık var olmayan veya hiç var olmamış bir eve duyulan özlem" şeklindeki Boym'un nostalji tarifini doğrular mahiyettedir. Nitekim geçmişe dair fantaziler, şimdinin ihtiyaçlarınca belirlenmektedir. Zira sosyolojilerinde nostaljik izlekler bulunduğunu söylediğimiz sosyologlar modernite karşıtı olmamakla birlikte, yaptıkları, aslında, nostaljik geri dönüşle moderniteye bir yanıt değil, kaçıştır. Büyük oranda Fransız Devrimi sonrası gerçekleşen bu kaçışta, muhafazakârlığın ve muhafazakâr düşüncenin bütün Avrupa'da yayılmasında baş mimar Edmund Burke'un İngiltere'sinin püritenliğini hesaba katmak gerekmektedir. Nostaljinin varsayarak aradığı, aradıkça da yanılsamasını güçlendirdiği 'özyurt', 'altın çağ' daha genel anlamıyla 'püriten' düşüncesine temel itki, katı olan her şeyi buharlaştıran modernitenin değişime açık, baş döndürücü toplumsal hareketliliğe imkân vermesidir. Neticede modernitenin bu olumsal, kesinlikten yoksun, kırılgan doğası, sosyolojiyi, *fin de siecle* kriz dönemi şartlarında, özünde, şimdinin dışladığı geçmişe özlemi barındıran ikircikli bir teorik yapı şeklinde toplumsal çözümlemeler üretmek durumunda bırakmıştır.

Çağdaş toplumun ve modernitenin ideolojik eleştirisini yaparken işlevsel olabilen nostaljinin, geçmişe demirlerken telkin ettiği umut algısı geleceğe de taşınabilir. Boym'un belirttiği gibi, insan sadece geçmişe özlem duymaz; nostalji

geriye dönük olabileceği gibi ileriye dönük de olabilir. Hastalık ve uyumsuzluk kökeninden oldukça ayrı bir nostalji kavramsallaştırmasıyla, nostaljinin var olana karşı bir muhalefet ya da en azından isteksizlik durumu ütopyaların kurulmasında kullanılabilir. Boym'un ifadeleriyle söylersek, bugünün ihtiyaçlarınca belirlenen geçmişe dair fantaziler, geleceğin gerçeklikleri üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olacaktır.

Neredeyse her Müslümanın gönlünde yatan bir aslan olarak Asr-ı Saadet, en kutsal, en ulvî zaman ve mekân düzleminde algılanmaktadır. Dolayısıyla ondan öncesi ve sonrası anlamsızlaşmakta, bu ise kutsalın tahrifine, tahrifi ise tahfifine neden olmaktadır. Hem 'şimdi'de yaşamış olduğu ıstırabı azaltmak adına basitleştirerek kutsala sarılmakta, hem de onu zamana ve mekâna hapsederek, taşlaştırarak, putlaştırarak tahrif etmiş olmaktadır. O dönemde yaşama imkânı olmayınca da bu sefer kendini ona benzetmeye çalışmakta, bu da selefilerde olduğu gibi kendinde bölünmüş alanlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla modern-karşıtı olurken selefîleşme tehlikesine karşı dikkatli olmak gerekiyor. Zira modern-karşıtlarında çoğunlukla böyle bir durum gözlemlenmektedir. Bu durum, bir başka açıdan, 'katı olan her şeyin buharlaştığı' günümüzde modern hayata tepki olarak, kendi kendine, kendi etrafında *demir kafes*ler örmektir.

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin. "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek". *Milel ve Nihal* 5, sy. 3 (2008): 13-50.

Aktay, Yasin. "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*. 6: 13-25. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. İstanbul: İletişim, 2014.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*, England: Penguin Books. 1991.

Berger, Peter L.. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.

Bonnett, Alastair. *The Geography of Nostalgia-Global Local Perspectives on Modernity and Loss-*. New York: Routledge, 2016.

Bora, Tanıl-Burak Onaran. Nostalji ve Muhafazakârlık "Mazi Cenneti" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*. 5: 234-238. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Boym, Stevlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

Davis, Fred. *Yearning For Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press, 1979.

Elliott, Anthony and Bryan S. Turner. "Debating "The Social": Towards a Critique of Sociological Nostalgia", *Societies* 2, no. 1 (2012): 14-26.

Fritzsche, Peter. "How Nostalgia narrates Modernity", In *The Work of Memory*, edited by. Peter Fritzsche, and Alon Confino, 62-85. Urbana and Chicago: University of Illınois Press, 2002.

Fox, R.A.. The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

Holton, Robert J., and Bryan S. Turner. *Talcott Parsons on Economy and Society*. London and New York: Routledge, 1986.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi.* 2 cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl. *Saturn and Melancholy*. Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri –Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida-*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Nisbet, Robert. *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, trc. Yusuf Kaplan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

Skultans, Vieda. *English Madness, İdeas on İnsanity 1580-1890*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Stauth, Georg, and Bryan S. Turner. *Nietzsche'nin Dansı-Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş-*, trc. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Teber, Serol. *Melankoli*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Tönnies, Ferdinand. *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.

Turner, Bryan S.. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Turner, Bryan S.."A note on Nostalgia", *Theory, Culture & Society* 4 (1987): 147-156.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. trc. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 107-146

Hanefî Mezhebi'nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı

Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istiḥsān from the Founding Imams of the Hanafī Sect

Adem Çiftci
Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.
Assistant Professor, Cumhuriyet University Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Sivas/Turkey
ademciftci28@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-9040-275

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Şubat/February 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mart/March 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 107-146
DOI: doi.org/10.18505/cuid.291054
Atıf/Cite as: Çiftci, Adem. "Hanefî Mezhebi'nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı - *Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istiḥsān from the Founding Imams of the Hanafī Sect*". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 107-146. doi: 10.18505/cuid.291054.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Hanefî Mezhebi'nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı

Öz: Mezheplerin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren istihsanın bir istidlal yöntemi olup olmadığı tartışılagelmiştir. Bu tartışmaların temelinde kavramsallaşma sürecini henüz tamamlamamış olan istihsan teriminin çağrıştırdığı keyfiliğin/sübjektivitenin etkisi çok fazladır. Bu yüzden istihsanı bir yöntem olarak benimseyenler, ağır ithamlara maruz kalmışlardır. İstihsanı benimseyenlerin başında Hanefî hukukçular gelmektedir. Öyle ki istihsan yöntemi Hanefî mezhebiyle anılır hale gelmiştir. Bununla birlikte mezhebin önde gelen temsilcilerinden biri olan ve kıyas metodunu kullanmasıyla ön plana çıkan Züfer b. Hüzeyl'in istihsana yaklaşımıyla ilgili iki farklı yaklaşım tespit edilmiştir. Yaptığımız araştırma ve inceleme neticesinde her iki tespitin de isabetli olmadığını; Züfer b. Hüzeyl'in kıyas yapmadaki becerisinin yanı sıra istihsana müracaatta sonuna kadar kıyas taraftarı olduğunu; ancak kıyasın meselelere çözüm üretmede yetersiz kaldığı ya da doğru sonuç vermediği durumlarda ise ızdırârın da bir gereği olarak meseleyi hükümsüz bırakmama adına istihsana müracaat ettiği görülmektedir. Sonuç olarak Züfer b. Hüzeyl'in genel hatlarıyla Hanefî usulüne bağlı kalmakla birlikte istihsanı bir istidlâl yöntemi olarak kullanma hususunda çerçeveyi oldukça daralttığını; kıyasa başvurma konusunda ise sınırları mümkün olduğunca geniş tuttuğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hanefî mezhebi, Züfer b. Hüzeyl, Kıyas, İstihsan, İstidlâl.

Zufar ibn Hudhayl's Approach to Istiḥsān from the Founding Imams of the Hanafī Sect

Abstract: From the earliest times when sects have started to form, there has been debate on whether or not "*istiḥsān* (moving away from the implications of an analogy to an analogy that has a stronger evidence from the Qurʾān, Sunnah or *ijmaʿ*)" is a method of *istidlāl* (inference). At the basis of these discussions, the effect of the arbitrariness/subjectivity implied by the term *istiḥsān*, which has not yet completed its conceptualization process, is far too much. Therefore, those who adopted *istiḥsān* as a method were subjected to serious accusations. Hanafī jurists are at the forefront among those who adopted *istiḥsān*. So much so

that the *istiḥsān* method has become known by the Hanafī sect. However, we have come across with two opposing arguments about the approach of Zufar ibn Hudhayl, who is one of the leading representatives of the sect, prominent with his analogical reasoning, to *istiḥsān*. As a result of our research, it is seen that neither of the claims is right; in addition to the skill of the Zufar to make analogies, he is in favor of analogical reasoning to the full extent on the issue of having recourse to *istiḥsān*; but in cases where analogies are inadequate in producing solutions to the issues or do not give correct outcomes, as a necessity for not to leave the issue without any verdict, he had recourse to *istiḥsān*. As a result, it can be said that being bound to the Hanafī method in general terms, Zufar ibn Hudhayl has narrowed the framework for using *istiḥsān* as a method of *istidlāl*; on the issue of having recourse to analogies, on the other hand, he tried to broaden the boundaries as much as possible.

Keywords: Hanafī sect, Zufar ibn Hudhayl, Analogy, Istiḥsān, Istidlāl.

SUMMARY

Starting from Hijrī II. century which was the beginning of the formation of idolatry, in terms of whether it is the nature and the method of stratification, *istiḥsān*, generally described as "because of stronger evidence, it would be better to abandon the provision of similar powers to another ruling", has been argued. So much so that two different approaches have emerged in the form of supporters and opponents.

The opponents of *istiḥsān* have accused the people who adopted and provided a set of fiqh deductions according to their desires and to establish a new sharia. However, the effect of the concept of *istiḥsān*, which has not yet completed its conceptualization process, arbitrary/subjective sense of this oppositional approach is too great.

Imam Shafi was a strong oppose of the *istiḥsān*. However, Shafi, consulted *istiḥsān* to regard the amount of "mut'a" thirty dirham sand the period of the şuf'a as three days, he even used this concept by saying "I am doing *istiḥsān*". Therefore, it can be said that the opposition of Imam Shafi is aimed at the "logic of exception" which resides in *istiḥsān* rather than the provision reached by the means of *istiḥsān*.

Imam Shafi's *istiḥsān* opposition is more directed to the Hanafīs, who are identified with *istiḥsān*. Particularly, it is seen that the students Abū Yūsuf and Imam Muhammad and Abū Hanīfa one of the founder imams of Hanafī sect consulted *istiḥsān* frequently. However, there are not sufficient and clear information about Zufar ibn Hudhayl's view of *istiḥsān*. Zufar ibn Hudhayl, who is at this point also worth investigating and examining, because he is one of the founding imams of the sect and has his own ideas.

Different determinations on Zufar ibn Hudhayl's approach to *istiḥsān* were done by contemporary researchers. One of these is a proof that Zufar ibn Hudhayl was using *istiḥsān* largely similarly to other founding imams of the Hanafī sect; and the other is that he fell in line with Imam Shafi in terms of *istiḥsān*. Since both studies are not directly related to Zufar ibn Hudhayl's approach to *istiḥsān*, the researchers did not feel the need to point the arguments that they based these assumptions on.

Zufar ibn Hudhayl has passed away after a very short time (d. 158/775) from Abū Hanīfa, and he spent six of his last eight years in Basra. Therefore, there is no detailed information about him like the other founding imams of the sect. Moreover, the absence of any work or the lack of knowledge about it, makes it very difficult to determine Zufar ibn Hudhayl's views of *istiḥsān*. This necessitates the application of Hanafī resources from the initial period for further investigation.

Especially in the examination of the classical period Hanafī sect's method and *furūʿu fiqh* literature, we could not reach any knowledge about Zufar ibn Hudhayl's approach to *istiḥsān*. However, almost all layered authors describe Zufar ibn Hudhayl as a "comparative" and emphasize his skill and expertise in using comparative evidence. This is also quite remarkable. However, in the works of Pīrizādā and Kawsarī, who directly examine Zufar ibn Hudhayl's fiqh, there is no information about what philosophical background of his was about what is meant by the qualifications of "expert" or "comparative expert" about him.

Two conclusions can be reached from these characterizations about Zufar ibn Hudhayl: one of them is that he was quite successful and competent in using comparations against the matters where the provision is absent and the other

one is his loyalty to *istiḥsān* where the different provisions can be obtained regarding fiqh matters unlike comparation.

It is highly probable that the second meaning was the one intended. Because the literature shows that other founding imams besides Zufar ibn Hudhayl also were at least as wise and skillful as Zufar ibn Hudhayl in making comparisons. In addition, some information contained in the classical Hanafī literature supports this opinion.

Muhammad Biltaci, one of the contemporary researchers, also, says somethings that confirm the second approach: "Zufar ibn Hudhayl was trying to reduce the field of judgments via istiḥsān as much as possible; and in regard to comparations he showed great effort to expand the boundaries as far as possible. The fact that Zufar ibn Hudhayl almost never applies istiḥsān, does not leave him out of the general principles of the Hanafi sect that was allied on. Because the method of Zufar ibn Hudhayl is in itself was the method itself. Zufar ibn Hudhayl's understanding of fiqh is shaped generally within this procedural framework. That is why his resources was also comparing and istiḥsān in the same manner. In practice, however, when applying the methods to the occasions, he was preferring comparation more frequently than istiḥsān. He was dissent about applying istiḥsān to the issues. This opposition, however, does not mean fundamentally opposing or rejecting it entirely, either about comparison or about istiḥsān."

In the research we have conducted on the classical Hanafī literature, we have found that Zufar ibn Hudhayl was consulting to *istiḥsān* in a very limited area on only four subjects. Apart from these examples, we could not find any other use of *istiḥsān* by him. Zufar ibn Hudhayl's preference for *istiḥsān* here is not because there is no possibility to use comparison; perhaps, comparison was not responding to necessity, or was not able to provide the right result.

However, when Zufar ibn Hudhayl's applications of istiḥsān in fiqh practices are examined, it is seen that all three of the other imams or some of them have passed judgements based on comparison. This situation makes it very difficult to determine a general rule of Zufar ibn Hudhayl's application of istiḥsān regarding the situations and purpose.

Moreover, Zufar ibn Hudhayl's application of *istiḥsān*, even in a narrow field, reveals that the findings of researchers today, such as his frequent use or refusal of *istiḥsān* as the other imams of the sect, are far from reflecting the truth.

To put it briefly, while comparison was fundamental for Zufar ibn Hudhayl, even if for a limited and narrow field, he applied *istiḥsān* as well.

GİRİŞ

Hanefî mezhebinin usûl, doktrin ve sistematiğinin oluşumunda ve olgunlaşmasında Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fıkhî görüş ve düşüncelerinin başat rol oynadığı yadsınamaz bir gerçektir.[1] Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de kurmuş olduğu fıkıh akademisinde hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde yetişen Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî (ö. 204/819) gibi önde gelen talebeleri, tevârüs ettikleri zengin ilmî birikimin sistemli ve düzenli şekilde aktarılması ve yaygınlaştırılması noktasında yoğun çabaları olmuştur.[2] Ebû Hanîfe mezhebin kurucu imamı olmasına rağmen Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hasan b. Ziyad gibi öne çıkan isimler de görüşleriyle mezhep içerisindeki etkinliklerini sürdürmüşler, yeri geldiğinde aynı konuda hocalarından farklı görüşler ortaya koymuşlar, bu da mezhep içerisinde yadırganmamıştır. Hatta bu görüşlerden bazıları fetvaya esas kabul edilmiş; bazıları da kabul görmeyerek münferit görüşler olarak kalmıştır.

1 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 1.

2 Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 137.

Ebû Hanîfe'ye yirmi yılı aşkın öğrencilik[3] ve arkadaşlık yapan fıkıh akademisinin önemli isimlerinden biri olan Züfer b. Hüzeyl,[4] hocasının fıkhî görüşlerinin tedvini için oluşturulan on kişilik heyetin üyeliğini, aynı zamanda başkanlığını da yapmıştır.[5] Bu vazife gereği Züfer, hem Ebû Hanîfe'nin fıkhî konulara dair görüşlerinin derlenmesi hem de ders ya da müzakereler esnasında öğrendiklerini yeniden gözden geçirme ve teyid etme imkânına kavuşmuştur. Bu da onu mezhebin önemli simalarından birisi haline getirmiştir. Züfer b. Hüzeyl'in mezhep içerisindeki konumunu göstermesi bakımından şu tespitin önemli olduğu kanaatindeyiz: Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u bağlamında yapılan bir araştırmaya göre Züfer b. Hüzeyl'in hocası ve arkadaşlarından farklı, kendisine ait 570 münferit görüşünün olduğu belirlenmiştir.[6] Ayrıca Züfer b. Hüzeyl'in değişik konularda on yedi görüşü de mezhep içerisinde fetvaya asıl yani "*müftâ bih*"

---

[3] Bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar fî sîrati'l-İmâm ez-Züfer* (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 27; Abdulkadir Şener, "İmam Züfer b. El-Huzeyl", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 91; Muhsin Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2008): 126; Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 527-528.

[4] Fıkıh meclisinde Züfer, hocasının hizasına, Ebû Yusuf da onun yanına otururdu. Bk. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 111.

[5] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 113; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat: Târîhu medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 16: 363; Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981), 2: 460; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 331; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2: 224; Takiyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1970), 3: 257; Ebü'l-Hasan Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, (Bağdat: Dîvânu'l-Vakfı's-Seniyye, 2009), 1: 261. Bu on kişilik komisyonun kimlerden oluştuğunu görmek için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 16: 363; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 11; Şener, "İmam Züfer b. El-Huzeyl", 95; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 139; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 3.

[6] Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 132.

kabul edilmiştir.[7] Züfer b. Hüzeyl'in usûle ve furû-i fıkha dâir görüşleri bu yönüyle araştırılmaya ve ortaya konulmaya değerdir. Mezhep içerisinde bu kadar görüş çeşitliliğinin sağlanmasındaki en önemli faktörlerden birisi, hiç kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine verdiği öz güvenin yanı sıra şahıs değil, ilkelerle hareket etmeleri ve fikirlerini rahatça ifade edebilecekleri bir ortamı kendilerine hazırlamış olmasıdır.[8]

Züfer b. Hüzeyl'in bu ilmî birikimine ve mezhep içerisindeki önemine rağmen, fıkhî görüş ve düşüncelerinin yer aldığı, bize ulaşan bir eseri bulunmamaktadır.[9] Hanefî *Tabakât* literatüründe Züfer b. Hüzeyl'in hayatı hakkında verilen bilgiler de oldukça sınırlı ve tekrarlardan ibarettir.

İlk dönem Hanefî literatüründe dağınık da olsa Züfer b. Hüzeyl'in fıkhî görüş ve fikirlerine rastlamak mümkündür. Hanefî mezhebinin ilk ve temel kaynakları kabul edilen "*Zâhiru'r-Rivâye*" ve "*Nâdiru'r-Rivâye*" türü kitaplarda yer alan Züfer b. Hüzeyl'e ait görüşler onun ilmî bakış açısını bütün yönleriyle ortaya koymaya imkân verecek niteliğe sahip olmasa da fıkıh yöntemi ve pratiği hakkında bize önemli bazı ipuçları vermektedir.

Hanefî fıkıh doktrininde meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında başvurulan deliller ve izlenilen yöntem bakımından Züfer b. Hüzeyl'in, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den farklı bir tavır ortaya koymadığı, genel esaslarıyla aynı

---

7 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1: 172; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 21; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1975), 1: 58; Şener, "İmam Züfer B. El-Huzeyl", 96; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 141. Bu görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Burhânüddin İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed Pîrizâde, *el-Kavlü'l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-kavli'l-İmâm Züfer*, nşr. Ömer b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeyhili (y.y., 2011), 37-52.

8 Ebû Hanîfe öğrencilerinin kendisini taklit etmesini yasaklamıştır. Bk. Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 20; Şener, "İmam Züfer B. El-Huzeyl", 95.

9 Züfer b. Hüzeyl'in yazması azdır. Bk. Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 460; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 7.

çizgiyi takip ettiği; ihtilaf ettiği hususların ise esasa taalluk eden meseleler olmaktan ziyade fer'î konularla sınırlı kaldığı görülmektedir.[10] İstihsanın bir istidlal yöntemi olarak kullanılması noktasında ise onun diğer imamlardan farklı bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

Bizi bu çalışmaya sevk eden âmil kaynaklarda geçen Züfer b. Hüzeyl'in kıyascılığını ön plana çıkaran yaklaşımlardır. Bununla birlikte modern bazı çalışmalarda da Züfer b. Hüzeyl'in istihsana yaklaşımıyla ilgili birbirinden farklı tespitlere yer verilmektedir. Bunlardan birisi Züfer b. Hüzeyl'in de mezhebin önde gelen diğer imamları gibi istihsanı bir istidlal yöntemi olarak fıkıh pratiğinde sıkça kullandığı,[11] diğeri ise Züfer b. Hüzeyl'in istihsanı reddeden İmam Şafiî ile aynı çizgide bulunduğudur.[12] Birbiriyle farklılık arz eden bu tespitlerin ortaya çıkmasının çeşitli nedenleri olabilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Züfer b. Hüzeyl'in fıkhî görüşlerinin yer aldığı bir eseri bulunmamaktadır. Bu durum onun istihsana dair görüşlerinin tespit edilmesi için ilk dönem Hanefî fıkıh literatürünün taranmasını zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden her iki çalışmanın yapıldığı dönemde gerek teknolojik imkânların bu denli gelişmemiş olması gerekse bu eserlere ulaşma ve onları tarama imkânının sınırlı olması birbirinden farklı iki tespitin ortaya çıkmasının sebebi olabilir.

Biz de mezhebin diğer kurucu imamlarının da kıyası sıkça kullanmalarına rağmen Züfer b. Hüzeyl'in bu şekilde maruf olmasının arka planında yatan asıl sebebin ne olduğunu tespit etme düşüncesiyle yola çıktık. Acaba bu niteleme Züfer b. Hüzeyl'in kıyas yapma konusundaki maharetinden mi yoksa kıyasa sımsıkı

---

10 Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2014), 91.

11 Klasik literatürde Züfer b. Hüzeyl'in istihsânı fıkhî bir istidlâl yöntemi olarak kullanıp kullanmadığına ya da reddettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Modern çalışmalarda ise birkaç cümle ile meseleye yer verilmiş, buralarda da kaynak zikredilmemiştir. Ayrıca yukarıda atıfta bulunulan çalışmalar doğrudan Züfer b. Hüzeyl'in istihsana yaklaşımı ile ilgili olmayıp genel olarak istihsan konusunu ele almaktadır. Bk. Ali Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3: 18. Aynı müellif başka bir tebliğinde ise Züfer b. Hüzeyl'in mecbur kalmadıkça istihsanı kullanmadığını ifade etmektedir. Bk. Ali Bakkal, "Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı", *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Bursa: Kurav Yay., 2003), 1: 275.

12 Bk. Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 140 (Bu çalışma da doğrudan Züfer b. Hüzeyl'in istihsan anlayışını ele alan bir çalışma değildir.)

sarılıp istihsana mesafeli durmasından mı kaynaklanıyor? Bununla birlikte yukarıda zikredilen iki görüşten hangisinin doğru olduğunu ya da üçüncü bir durumun mümkün olup olmadığını görmek ve bunu örnekleriyle ortaya koymak düşüncesiyle bu çalışmayı yapmaya karar verdik.

Bu çalışmada Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının fıkhî istidlallerinde sıkça müracaat ettiği istihsana, Züfer'in fıkıh pratiğinde ne kadar yer verdiği tespit edilmeye çalışılacaktır. İstihsan hakkında var olagelen tartışmalara ve detaylara çok fazla girmeden, gerektiğinde kısa atıflar yapılarak temas edilecektir.

Her ne kadar çalışmanın ana temasını istihsan yöntemi oluştursa da istihsanı doğru anlama ve sağlıklı bir şekilde anlamlandırmanın yolu kıyas kavramını doğru anlamaktan geçmektedir.[13] Bu yüzden Züfer b. Hüzeyl'in istihsana yaklaşımının doğru şekilde okunabilmesi ve ortaya konabilmesi için, onun kıyas anlayışına değinmek gerekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle istihsan kavramı ve türleri hakkında detaya girmeden kısaca genel bilgiler verilecek, akabinde Züfer b. Hüzeyl'in kıyas anlayışı ortaya konulacak; daha sonra onun istihsan yöntemine bakışı ele alınacaktır.

1. İSTİHSAN KAVRAMI

İstihsanın bir delil ve istidlal yöntemi olup olmadığı konusu sürekli tartışılagelmiştir.[14] Fıkhî istidlallerinde istihsanı yöntem olarak kullananlar, ağır ithamlara maruz kalarak yeni bir şeriat ihdas etmekle suçlanmalarına karşı kendilerini yeterince savunamamışlar veya istihsan ile neyi kastettiklerini yeterince ortaya koyamamışlardır.[15] Oysa bir istidlal yöntemi olarak istihsan, müçtehidin

---

13 Şükrü Özen, "İstihsan Hakkında Bazı Düşünceler", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3: 266.

14 Pezdevî, istihsanı reddedenlerin, karşı çıkış sebeplerinin "*estehsinu*" (أستحسن) kavramını sırf literal bir bakış açısıyla okumalarından kaynaklandığını; oysaki bu kişilerin de aynı anlama gelen (أستحبّ كذا) ifadesini kullandıklarını belirtmektedir. Bk. Fahru'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, *Keşfu'l-esrâr* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4: 18. Benzer ifadeler için bk. Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2: 201.

15 İmam Şâfiî'ye "*Kim istihsanla hüküm verirse yeni şeriat ortaya koymuştur*" şeklinde bir söz isnad edilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2: 390; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4: 4;

adâlet ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde naslarda hükmü bulunmayan meselelere, nasların ruhuna ters düşmeyecek tarzda, fıkhî çözümler üretme çabası olarak isimlendirilmektedir.[16] Görüldüğü gibi istihsan keyfî, gelişigüzel, nefsin arzularına uygun çözümler üretmek değil; aksine meselelere, çerçevesi naslar tarafından belirlenmiş olan İslam'ın ruhuna ve genel prensiplerine uygun çözümler üretme ameliyesidir. Bu yönüyle de istihsan İslam hukukuna dinamizm katan önemli bir ilke olmaktadır.

İstihsana şiddetle muhalefet edenlerin de bu yöntemi, farklı isimler altında kullandıkları görülmektedir.[17] İstihsan metoduna yöneltilen bu şiddetli muhalefetin sebebi, istihsanın mahiyetinden çok isimlendirmeyle ilgilidir. Nitekim Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) kendilerini "*heva ve hevese*" göre hüküm vermekle itham edenlere bir cevap olarak, istihsanın şer'î delile dayalı bir istidlal yöntemi olduğunu; aksinin ise zaten küfür olacağını bizzat ifade etmekte, ihtilafın kavramla ilgili olduğuna vurgu yapmaktadır.[18] Şafiî fakihlerinden Şîrâzî (ö. 476/1083) "*Şayet istihsan onu kabul edenlerin açıkladıkları gibi ise bu anlamda istihsana muhalefet eden kimse yoktur. Çünkü iki delilden zayıf olanı terk ederek daha güçlü olan ile amel etmek vâciptir. Yine aynı şekilde daha güçlü bir delilden dolayı kıyası terk etmek vâciptir*"[19] ihtilafın lafzî olduğuna vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî[20] (ö. 489/1096) de bu muhalefetin temel sebebinin doğrudan doğruya isimlendirmeyle ilgili olduğuna işaret ederek, "*Hânefîler tarafından savunulduğu iddia edilen bir istihsan anlayışını onlar (Şâfiîler) kabul etmezler. Oysaki Şafiîlerin, istihsan konusunda Hanefîlerin kendi görüşlerini açıklarken söyledikleri 'kendisinden daha güçlü bir delil sebebiyle önceki hükümden vazgeçmek' şeklindeki istihsan tanımına biz (Şâfiîler) karşı çıkmayız*" sözleriyle istihsanın mahiyetiyle

---

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 4: 386.

16 Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", *Marife Dergisi* 1 (2003): 44.

17 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 4: 226.

18 Bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsa Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 404-405.

19 Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *et-Tebsira fi usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hasan Heyto (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 494.

20 Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aygün, Abdullah, "Sem'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 463-464.

ilgili kayda değer bir ihtilafın bulunmadığını, muhalefetin aslında lafzî olduğunu belirtmektedir.[21]

Ne yazık ki bu iki cephenin oluşmasında özellikle mezheplerin teşekkül döneminde istihsanın kavramsallaşma sürecini tamamlamamış olması, ayrıca çağrıştırdığı sübjektiflik sebebiyle istihsan kavramına farklı anlamlar yüklenmesinin payının olduğuna şüphe yoktur. Bu yüzden istihsanın geçirdiği kavramsal sürecin ortaya konması önem arz etmektedir.

1.1. Kavramsal Gelişimi

Lafzî tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa istihsan yöntemi, hukukçuların çoğunluğu tarafından kabul edilmiş ve kullanılmıştır.[22] Bir fıkıh terimi olarak istihsanı ilk kullananın Ebû Hanîfe olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.[23] İmam Mâlik'in de fıkhî meselelerin çözümünde istihsan yöntemine başvurduğu görülmektedir.[24] Ancak gerek Hanefî usulcülerin gerekse Zâhirî hukukçu İbn Hazm'ın (ö. 456/1063), istihsanın geçersizliğini ispat etmek için yazmış olduğu eserinde verdiği bilgiler istihsanı ilk kullanan kişinin Ebû Hanîfe olduğu kanaatini pekiştirmektedir.[25] Bununla birlikte istihsan yönteminin temellendirilmesi ve sistematize edilmesinde sonraki dönem Hanefî usûlcülerin katkılarının da önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir.[26]

---

21 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 270; Özen, "İstihsan Hakkında Bazı Düşünceler", 3: 265.

22 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Mahmud Hamid Osman (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 6: 798.

23 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 25-26; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981), 1: 81, 84; Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 69; Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 31. Ignaz Goldziher (ö. 1921), istihsan prensibinin bizzat Ebû Hanîfe tarafından konulmuş olduğunu ifade etmektedir. Bk. Abdulkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstıslah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 1974), 116; Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 33; Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti", 3: 15, 18.

24 Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 229; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî, *Mulahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, nşr. Saîd el-Efgânî (Dımeşk: Matbaatu Dımeşk, 1960), 9; Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 69.

25 İbn Hazm, *Mulahhas*, 9; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 386.

26 Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti", 3: 15.

İbn Hazm, Şâfiî ve Hanefî fakihlerinden Tahâvî'nin (ö. 321/933) istihsanı tümüyle reddettiklerini zikretmektedir.[27] İstihsana karşı çıkan, onunla hüküm vermenin batıl,[28] hatta yeni bir şeriat ortaya koymak anlamına geldiği gibi bazı ifadelerin kendisine isnad edildiği İmam Şâfiî'nin[29] bile bu yöntemi kullandığı hatta Bakara, 2/236'da geçen "*müt'a*"nın miktarının otuz dirhem, şüf'anın müddetinin üç gün olarak takdir edilmesinde istihsana başvurduğu ve bizzât "istihsan" lafzını kullandığı kaynaklarda sabittir.[30]

1.2. Tanımı

Arapça "*hsn*" kökünden türeyen ve istif'âl babından masdar olarak kullanılan istihsan, lügatte "*bir şeyi iyi ve güzel görmek, güzel bulmak, güzel addetmek, güzel olduğuna inanmak*"[31] gibi anlamlara gelmektedir. Istılahta ise istihsanın farklı tarifleri yapılmıştır.

Hanefî kaynaklarında genellikle istihsanı ilk tarif eden kişi[32] olarak adı geçen Kerhî (ö. 340/951), "*Müçtehidin bir meselede, benzerlerine verdiği hükmü terk etmeyi gerektiren daha kuvvetli ve üstün bir sebepten/delilden dolayı o hükmü bırakıp aksine bir hüküm vermesi*" [33] olarak tanımlamaktadır.

Kerhî'nin talebelerinden Cessâs (ö. 370/980) da "*Kendisine nispetle üstün olan (evlâ) bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi*"[34] şeklinde tarif etmektedir.

---

27 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6: 799; a.mlf. *Mulahhas*, 51.

28 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 386.

29 İmam Şâfiî'nin istihsana şiddetle muhalefeti muhtemelen istihsan yoluyla ulaşılan hükümden ziyade istihsanın oturduğu "*istisna mantığı*"na olmalıdır. Bk. H. Yunus Apaydın, "İstihsanın Mahiyeti ve İşlevi", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3: 130.

30 Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 229; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 18; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 394; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsuhum*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002), 28 (أَسْتَحْسِنُ في الْمُتْعَةِ أَنْ تُقَدَّرَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا، في مُدَّةِ الشُّفْعَةِ وَأَسْتَحْسِنُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ).

31 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 404; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 200; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 3. Ayrıca bk. Cevherî, *es-Sıhâh*, "hsn" md.; Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* "İstihsan" md; Fîrûzabâdî, *Kâmusu'l-muhît*, "İstihsan" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "İstihsan" md.

32 Kerhî'den önce istihsanı ilk tarif eden kişinin İmam Mâturîdî (ö. 333/944) olduğu söylenmektedir. Bk. Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti", 3: 19.

33 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 4.

34 Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 234.

Pezdevî (ö. 482/1089) tam bir tanım yapmamakla birlikte, istihsanın "*Bir kıyası bırakıp daha kuvvetli bir kıyası benimsemek*"[35] anlamına geldiğine işaret etmekte; Serahsî ise *el-Usûl* isimli eserinde "*Üzerinde derinlemesine düşünmeden hemen hatıra geliveren açık kıyasa aykırı delildir ki, olayın hükmü ve bunun genel kurallardan benzerleri üzerinde iyi düşünüldükten sonra bu aykırı delilin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkar ve onunla amel etmek gerekir*"[36] şeklinde tarif etmekte; *el-Mebsût*'ta ise "*zorluğu terk edip kolaylığı tercih etmek*" biçiminde maslahatı da çağrıştıran daha öz bir tanım yapmaktadır.[37]

Yukarıda verdiğimiz tanımlarda dikkat çeken nokta kıyasa göre verilen hükmü terk etmeyi gerektiren daha sağlam bir gerekçenin varlığıdır. Yani kıyasın gereğinden vazgeçmeyi ve istihsanı tercih etmeyi gerektiren daha kuvvetli bir delilin mevcudiyetine yapılan vurgudur. Buna karşın istihsana karşı çıkanların temel hareket noktası istihsan kavramının lügat anlamının çağrıştırdığı hukuk mantığıyla da bağdaştırılması mümkün olmayan ve yanlış algılama ve anlamlandırmaya sebep olan "*keyfilik*" sorunudur.[38] Bu algının önüne geçmek ve istihsan karşıtı iddiaları boşa çıkarmak için tariflerin tamamında istihsan sonucu varılan hükmün, hiçbir kaynağa dayanmayan keyfî ve gelişigüzel olarak ortaya konmuş hüküm olmadığı, aksine daha sağlam ve kuvvetli bir gerekçeye dayalı bir düşünme ameliyesinin sonucu[39] olduğu vurgusu ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

2. HANEFÎ FIKIH DOKTRİNİNDE İSTİHSAN TÜRLERİ

İstihsana değer atfeden ve bir istidlal yöntemi olarak kullanan Hanefîler, onu çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Şimdi kısaca bu istihsan türlerini ele alalım.

---

35 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 4.

36 Serahsî, *el-Usûl*, 2: 200.

37 Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 10: 145.

38 Bk. Bilal Aybakan, "İstihsan", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3: 134.

39 Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 45.

2.1. Takdir İstihsanı

Hanefî usulcülerden Cessâs ve Serahsî istihsana yüklenen iki farklı anlamdan hareketle, üzerinde ihtilafın söz konusu olmadığı istihsan türünü *takdirî hüküm/gâlib-i re'y istihsanı* olarak isimlendirmişlerdir. Şârî', tarafından naslarda çerçevesi belirlenmiş genel içerikli bir hukuk normunun, ayrıntılarının belirlenmesi ve uygulanmasının müçtehitlerin takdirine bırakılmış olması sebebiyle bu tür istihsana, takdir istihsanı adı verilmiştir. Kur'an'da yer alan bazı mâlî ödemelerle ilgili miktarların belirlenmesinin hakkaniyet ve insaf ölçüleri içerisinde olması kaydıyla müçtehitlere bırakılması takdir istihsanı kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda boşanmış olan kadınlara verilecek müt'a ve nafaka miktarının belirlemesi böyledir.[40] Şüf'a müddetini üç gün, müt'a miktarını otuz dirhem olarak takdir ederken İmam Şâfiî de bu tür bir istihsana müracaat etmiştir.[41]

2.2. Gizli Kıyas İstihsanı

Hanefî fıkıh doktrininde celî ve hafî olmak üzere iki tür kıyastan bahsedilir. Üzerinde derinlemesine düşünme ve araştırmaya gerek olmaksızın hemen anlaşılabilen ve illeti kolayca tespit edilebilen kıyasa celî; illetin bir bakışta hemen tespit edilemediği, derinlemesine tefekkür ve daha dikkatli inceleme gerektiren kıyasa da hafî kıyas denmiştir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, usûlcüler etkisi zayıf olmakla birlikte açık olanı kıyası celî; etkisi güçlü, ancak gizli olanı da kıyası hafî ya da istihsan olarak isimlendirmişlerdir.[42] Hüküm açısından kendisiyle çatışmasına rağmen illetinin kuvvet ve etki bakımından daha baskın olması sebebiyle kıyası hafî kıyası celîye tercih edilmiştir.[43]

---

[40] Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 233; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 200; Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak*, s. 29; Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, 191; Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 342.

[41] Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 18; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 394.

[42] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 404; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4: 8; Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 145; a.mlf. *el-Usûl*, 2: 203; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 3, 5; Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî Sadrüşşeria, *et-Tavzîh ale't-Tenkîh=et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. Saîd el-Ebraş (Dımeşk: Mektebetü Merzûk, 2006), 382.

[43] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 404; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 382; Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti", 3: 35.

İstihsan kavramı mutlak olarak kullanıldığı zaman kıyası hafî kastedilir.[44] Bu nedenle gizli kıyas istihsanına "*istihsanü'l-kıyas*" da denilmiştir.[45] Mesela gagalı yırtıcı kuşların artıklarının genel kuralın aksine istihsanen temiz sayılması gizli kıyas istihsanına örnek verilebilir.[46]

İstihsan, her ne kadar kıyası hafî olarak isimlendirilse de kavram olarak bundan çok daha kapsamlıdır.[47] Yani her kıyası hafî istihsandır, ama her istihsan kıyası hafî değildir.[48]

2.3. Nass/Eser Sebebiyle İstihsan

İstisnâî hüküm getiren nass sebebiyle, bir meselenin benzerlerine verilen hükmün terk edilmesi ya da naslardan çıkarılmış olan genel kuralın dışında, istisnâî bir hüküm getirilmesine denir.[49] İstisnâî hüküm getiren bu nass, bir ayet olabileceği gibi hadis de olabilir. Mesela madumun satışını yasaklayan genel kuralın aksine sabit olan sünnet sebebiyle selem/selef ve icâre türü akitler câiz görülmüştür.[50]

2.4. İcmâ Sebebiyle İstihsan

Bir meselede genel kuraldan vazgeçilip, benzerlerine uygulanan hükmün aksine istisnâî bir çözüm üzerinde icmâın oluşmasına icmâ sebebiyle istihsan denilmiştir. Bu tür istihsan çeşidine örnek olarak istisnâ' akdi verilmiştir.[51]

---

44 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 382.

45 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 3; Abdülvehhâb Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 73; Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti", 3: 35.

46 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4: 9-10; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 383.

47 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*,4: 5.

48 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 382.

49 Bardakoğlu, "İstihsan", 343.

50 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4: 6-7; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 7; Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'*, 74; Bardakoğlu, "İstihsan", 343. Bazı İslâm hukukçuları "nassa dayalı istihsanda asıl sebep/dayanak nastır" diyerek bu tür istisnâların istihsan olarak isimlendirilemeyeceğini söylemektedirler. Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fıkhiyyü'l-Âmm* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 1: 94; İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981), 148; Ahmet Yaman, "İstihsan Ne Değildir", *Usûl Dergisi* 8 (2007), 170; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kardeşler Ofset, 2016), 114.

51 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 7-8; Bardakoğlu, "İstihsan", 343; Bakkal, "İstihsanın Mahiyeti", 3: 43.

2.5. Zarûret Sebebiyle İstihsan

Müçtehidin zarûret ya da baskın bir ihtiyaç sebebiyle genel kuralı terk ederek zaruretin sebep olduğu sıkıntıyı ortadan kaldırma ve ihtiyacı karşılamaya yönelmesi (raf'u'l-harac) şeklindeki istihsan türüne denir. Kuyuların temizlenmesi buna örnek gösterilebilir.[52]

İstihsanın kavramsal çerçevesi, tanımı ve çeşitleriyle ilgili kısa bilgilerden sonra şimdi de Züfer b. Hüzeyl'in kıyas ve istihsan yöntemlerine yaklaşımını ele alalım.

3. İMAM ZÜFER B. HÜZEYL'İN İSTİHSANA YAKLAŞIMI

Züfer b. Hüzeyl'in fıkıh düşüncesinde kıyasın çok önemli yeri olduğu, onun hakkında bilgi veren kaynakların ittifakla vurguladıkları bir husustur. Ancak tabakât müellifleri her ne kadar onun kıyas yapma konusundaki yeteneği ve uzmanlığı hakkında net ifadeler kullansalar da[53] kıyasa bu denli sıkı sıkıya bağlılığının nedenleri hakkında ortaya tatmin edici bilgiler koyamamışlardır.

---

[52] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 8; Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'*, 74.

[53] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 2: 567; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 3: 484; 4: 433; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993), 2: 207; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 461; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1: 330; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdillah İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 169; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî, nr. 87846, 111[b]; Ebü'l-Hasan Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 45; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3: 254; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillah b. Muhammed Kurtûbî İbn Abdülber Nemerî, *el-İntikâ' fî fezaili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ'*, haz. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetü Matbûati'l-İslâmî, 1997), 335; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 142; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 75; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 21; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayatuhu ve asruhu ârâuhu ve fıkhuhu* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 245; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ziriklî, *el-A'lâm: Kamusu terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2: 45; Muhammed Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007), 1: 291.

Bununla birlikte Züfer b. Hüzeyl'in, hocası ve arkadaşlarının sıkça başvurduğu istihsana çok az müracaat etmesi dikkat çekicidir. Bunun da Züfer b. Hüzeyl'in problemlere çözüm üretmede kıyasa verdiği önemle ilgili olduğunu düşünüyoruz.

Züfer b. Hüzeyl'in istihsana yaklaşımına geçmeden önce kıyasın onun fıkhındaki yerine ve önemine temas etmeye çalışalım. Çünkü Hanefî mezhebinde kıyastan bağımsız bir istihsan tasavvuru mümkün değildir.[54]

3.1. Züfer b. Hüzeyl'in Fıkıh Anlayışında Kıyasın Yeri

Başlangıçta hadis meclislerine devam eden ancak daha sonra ehli re'yin derslerine katılan Züfer b. Hüzeyl,[55] çeşitli tenkitlere maruz kalmıştır.[56] Yirmi yıldan uzun bir süre Ebû Hanîfe'nin derslerine devam etmiş[57] ve döneminin önde gelen hukukçularından birisi olarak kabul edilmiştir.[58] Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834) onun fıkhî birikimine "*o, fıkıhta mükemmeldi/muhteşemdi*"[59] sözleriyle

---

54 Apaydın, "İstihsanın Mahiyeti ve İşlevi", 3: 129.

55 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî, *Zikru ahbâri İsbahân* (Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 1: 317; Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, ts.), 135; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), I, 197; Ebü'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.), 2: 318; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2: 45; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 4, 27; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 126; Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", 528.

56 Bk. Ebü'l-Fazl Şehabüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, haz. Selman Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmî, 2002), 3: 501-503; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 21-32; Şener, "İmam Züfer B. El-Huzeyl", 93-94; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 134-138.

57 Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 27; Şener, "İmam Züfer B. El-Huzeyl", 91; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 126; Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", 527-528.

58 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 109; İbn Abdilber, *el-İntikâ'*, 335; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 459, 461; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 129.

59 Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 6 (كان نبيلا فقيها).

işaret etmiş, Hasan b. Ziyad da onun fıkhî münazaalardaki başarısına vurgu yapmıştır.[60] Zaten Züfer b. Hüzeyl'in kıyas yapma konusundaki *ustalığı* da fıkhî meselelerin çözümünde kendisini göstermektedir.[61] Bütün bu bilgiler, Züfer b. Hüzeyl'in sahip olduğu keskin ve ince zekâya ilaveten fıkıh bilgisini ve delillere olan vukufunu da ortaya koymaktadır.[62]

Fıkıh bilgisiyle ön plana çıkan Züfer b. Hüzeyl, kıyas metodunu kullanmasıyla da Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında temayüz etmiştir.[63] Ebû Hanîfe'nin, kendisi hakkındaki "*O, öğrencilerim arasında en kıyasçı olandır*"[64] ve yine Şâfiî fakihlerinden Müzenî'nin (ö. 264/878) kendisine Irak ehli sorulduğunda Züfer b. Hüzeyl'i "*kıyasta en keskin/mâhir olandır*"[65] şeklindeki nitelemeleri, ayrıca ondan bahseden kaynakların kıyas delilini kullanmadaki uzmanlığına ittifakla vurgu yapmaları oldukça dikkat çekicidir.[66]

Hanefî tabakât kitaplarında yer alan ve Züfer b. Hüzeyl'i öven şu sözler de onun kıyastaki yerine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir:

"*Yaşadığı sürece kıyas yayı onunla gerginleşti; artık o gerginliği kalmadı*

O fıkhî kıyasta fikirlerin/idraklerin altında kaldığı yüksek bir mertebeye ulaştı

Onun kıyası, kendi düşünce denizinde berraktı; ona hased edenlerin ki ise fıtratlarındaki kinlerinden dolayı bulanık idi.

---

[60] Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 461; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 5.

[61] Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'*, 1: 312.

[62] Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 20.

[63] Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1: 330.

[64] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973), 6: 339; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 318; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2: 207; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1: 330; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 169; Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-ahyâr*, vr. 111[b]; Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 45; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3: 254; İbn Abdilber, *el-İntikâ'*, 335; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 75; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 21; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 245; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2: 45; Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'*, 1: 291; Şener, "İmam Züfer B. el-Huzeyl", 94; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 132.

[65] Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 2: 567; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3: 484; 4: 433; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 461; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 142; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 245; Biltâcî, *Menahicü't-teşrî'*, 1: 312 (أحدّهم قياسا); Koçak, "Züfer b. el-Hüzeyl", 129, 140.

[66] Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 111 (كان زفر حسن القياس); Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 460; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 1: 31; M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkhında Re'y Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1994), 109-110; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 133.

O, insanların kıyas hakkındaki algılarını/düşüncelerini kırmak için çabalıyordu; onlar ise gerçekte onun (kıyastaki başarısının) karşısında boyun eğiyorlardı.

Ona kin tutanların gözleri geceleri uyku ile sürmelenmişken; geceleri onun gözünün sürmesi uykusuzluktu.

Ona fıkıhta hiç kimse eşit değildir; hiç saf altınla taş bir olur mu?"[67]

Kıyas metodunu kullanmasıyla (kıyasçılığıyla) maruf olan[68] Züfer b. Hüzeyl, fıkhî meselelerin çözümünde kıyasa çok önem vermesine ve ona sıkça müracaat etmesine[69] rağmen kıyası hadise tercih etmemiştir. Bu konudaki bakış açısını, *"Biz hadis olduğu sürece kendi reyimizle hüküm vermeyiz. Eğer bize bir konuda hadis ulaşırsa kendi görüşümüzden vazgeçeriz*"[70] sözleriyle ortaya koymuştur.

Züfer b. Hüzeyl'in kıyasçılığıyla ilgili kaynaklarda yer alan bu bilgilerden iki farklı sonuca ulaşılabilir: Birincisi onun hükmü naslarda bulunmayan meselelere kıyası tatbik konusunda çok başarılı ve yetkin olduğu; diğeri ise istihsan ve kıyasa göre farklı hükümlerin verilebileceği fıkhî meselelerde istihsan karşısında kıyasa sıkı sıkıya bağlılığıdır. Nitekim Hanefî fıkıh literatürü incelendiğinde Züfer b. Hüzeyl'in istihsan karşısında -genellikle- kıyası tercih ettiğini gösteren örneklerin sayısının azımsanamayacak miktarda olduğu görülecektir.[71] Buna dair örneklerden bazılarını şöyle özetleyebiliriz.

---

[67] Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 463; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3: 257-258; Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar*, 28; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 143.

قَوْسُ الْقِياسِ به كانت مُوَتَّرَةً ... ما عاشَ فالآن أضحت ما لها وَتَرُ"
لَقَد حوى في قِياسِ الفِقْهِ مَرْتَبَةً ... علياء قد كبلت مِن دُونِها الْفِكَرُ
قِيَاسُه قَد صَفا في بَحْرِ خاطِرِهِ ... وحاسدُوه لِشُّومِ الخلقِ قد كَدِرُوا
غَدا لِكَسْرِ قِيَاسِ الناسِ جابِرَهُ ... وهُمْ لجيدهم حقا قد انْكَسَرُوا
عيونهم في الليالي بالكرى كحلت و عينه كحلها في ليله السهر
مَهْ لا يُساوِيه في فقه له أحدٌ ... هَلْ يَسْتَوي الذَّهبُ الإبريزُ والْحَجَرُ

[68] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 339 (وكان من أعرفهم بالاقيسة); Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1: 331.

[69] Şener, "İmam Züfer B. El-Huzeyl", 94.

[70] Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2: 457; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1: 331; Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 45; a.mlf. *el-Esmâru'l-ceniyye*, 1: 261; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3: 256; Şener, "İmam Züfer B. El-Huzeyl", 94; Koçak, "Züfer b. El-Hüzeyl", 137.

[71] Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in kıyası esas aldığı örneklerle ilgili olarak bk. Yusuf Erdem Gezgin, "Hanefîler'de Öncelik Açısında Kıyas ve İstihsan Tahlili" (Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2016), 41-60.

3.1.1. Yırtık Mestler Üzerine Mesh

Ayağa giyilen mestlerin üzerine mesh edilebilmesi için mestlerde herhangi bir delik ya da yırtığın bulunmaması gerekir. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn kolaylaştırma ilkesinin bir gereği olarak az miktardaki delik ve yırtığın istihsanen meshe engel olmayacağı görüşündedirler. Züfer b. Hüzeyl ise, kıyasın gereği olarak mestler üzerindeki delik veya yırtığın az ya da çok olmasına bakılmaksızın meshe mani olduğu kanaatindedir. Çünkü yırtık az da olsa ayağın bir kısmının görünmesi durumunda hades hali içeriye sirayet eder, böylece mestin gizleme özelliği ortadan kalkmış olur. Ayrıca yıkama konusunda ayaklar tecezzi de kabul etmez. Bu yüzden ayağın bir kısmının değil, tamamının yıkanması gerekir.[72]

Görüldüğü gibi Züfer b. Hüzeyl, diğer üç imamın aksine kolaylaştırma ilkesinden hareketle genel kuraldan istisna yaparak istihsana göre hüküm vermeyi uygun bulmamaktadır. Bu yüzden kıyasın (yani yerleşik kuralın) gereği olarak az-çok ayrımı yapmaksızın mestlerin delik ya da yırtık olması durumunda meshin yeterli olmayacağını, abdestin sıhhati için ayakların yıkanmasının bir zorunluluk olduğunu savunmaktadır. Çünkü Züfer b. Hüzeyl, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in aksine "az *ve küçük şeylerin yok hükmünde olmadığı*" fikrini benimsemektedir.[73]

---

72 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1: 57; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 16-17; Ebü'l-Hasan Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1: 36; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-İnâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 150; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, nşr. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 79; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 304-305. Kudûrî ve Serahsî de bu meseleyi ele almakta, ancak mestlerdeki küçük yırtıkların kıyasa göre meshe engel olacağını, Züfer'i zikretmeksizin İmam Şâfiî'nin görüşü olarak aktarmaktadırlar. Bk. Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukârene=et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 1: 320; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 100.

73 Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsa Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed ed-Dımeşkî (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 95; a.mlf. *Mukâyeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 176; Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", 529. Züfer b. Hüzeyl'in az şeylerin yok hükmünde sayılamayacağına dair benzer bir görüşü için

3.1.2. Kadınlara İmâmete Niyet

Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre sadece erkeklerden oluşan bir cemaate imamet için niyete ihtiyaç yoktur. Bu durumda da cemaatin imama iktidâları sahihtir. Ancak içerisinde kadınların da bulunduğu bir cemaate imamlık söz konusu olduğunda, kadınların iktidâlarının sahih olabilmesi için onlara imamete ayrıca niyet edilmesi şarttır. Züfer b. Hüzeyl, kadınları erkeklere kıyas etmekte, onlar için ayrıca imamete niyetin şart olmadığını söyleyerek bu görüşe katılmamaktadır.[74] Şu var ki, Züfer b. Hüzeyl'in kadınlarla erkekleri kıyas ederek varmış olduğu bu hüküm, yapılan kıyasın isabetsiz (وهذا القياس غير سديد) (kıyas maa'l-fârık) olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.[75]

3.1.3. Dâru'l-Harpte Müslüman Olan Kişinin İslam Ahkâmını Bilmemesi

Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre dâru'l-harpte Müslüman olan bir kimsenin namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin farziyyetini bilmemesi halinde, öğrendikten sonra eda etmediği bu ibadetleri istihsanen kaza etmesi gerekmez. Züfer b. Hüzeyl ise aksi görüşte olup, bunları kaza etmesinin şart olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kişi, Müslüman olmakla birlikte İslam ahkâmını da kabul etmiş olur. Namaz, oruç, zekât gibi ibadetler de İslâm'ın temel hükümlerindendir. Bilgisizlik ise, günahlar konusunda mazeret kabul edilebilir, ancak vâcipleri yerine getirme sorumluluğunu düşürmez. Nasıl ki, dâru'l-İslam'da bilgisizlik kişiden sorumluluğu düşürmüyorsa, daru'l-harpte de düşürmez.[76]

---

bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-fukaha*, nşr. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1: 131.

[74] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 866; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 185; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 191; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, haz. Halid Abdurrahman el-Ak (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 1: 82; Fahruddîn Osman b. Ali b. Mihcen Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896), 1: 138.

[75] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 191-192.

[76] Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 181-182; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 202; Burhanüddin (Burhanü'ş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 3: 127; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 179; Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislam Dârulharb* (İstanbul: İz Yay., 1998), 195; İbrahim Kâfi Dönmez, "Cehâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 220.

Züfer b. Hüzeyl, Ebû Hanîfe ve İmamaeyn'in istihsana dayanarak verdikleri hükmün aksine; dâru'l-İslam'daki bilgisizliği daru'l-harpteki bilgisizliğe kıyas ederek bunun bir mazeret olarak kabul edilemeyeceğini ve bu sebeple kişiden sorumluluğun düşürülemeyeceğini ifade etmektedir.

3.1.4. İzinsiz Başkasının Kurbanını Kesme

Kurban etmek üzere satıl aldığı kurbanlık bir hayvanı sahibinin izni/vekaleti olmaksızın kesen kimsenin boğazladığı bu hayvan, istihsanen kurban için geçerli olur.[77] İzinsiz/ olarak kesen kimsenin hayvanın değerini ayrıca tazmin etmesi de gerekmez. Çünkü sahibinin o hayvanı kurbanlık olarak satın alması bir tür belirlemedir. Bu, işareten de olsa kesilmesi için izin sayılır. İşaret yoluyla izin de açık izin yerine geçer.

Züfer b. Hüzeyl ise, kıyasa göre bunun câiz olmadığını, izinsiz olarak hayvanı kesen kimsenin sahibine değerini tazmin etmesi gerektiğini belirtmektedir. O, bu durumu kasaba ait bir hayvanı izinsiz olarak kesen kimsenin, hayvanın kıymetini tazmin etmesine kıyas yapmakta, ayrıca kurban ibadetinin, ancak kişinin kendi niyet ve eylemiyle yerine getirileceğine dikkat çekmektedir. Başkasının kurbanını izinsiz olarak kesmede ise, sahibinin niyeti ve eylemi bulunmamaktadır. Dolayısıyla izinsiz kesilen bu hayvan kurban sayılamayacağından, kesenin hayvanın değerini ödemesi gerekir.[78]

3.1.5. Kendisi İçin Kurban Etmek Üzere Satın Alınan Kurbanlığa Sonradan Ortakların İlave Edilmesi

Kurban etmek için büyükbaş hayvan alan bir kimse, sonra altı kişiyi daha bu kurbanlığa ortak etse, bu istihsanen câizdir. Züfer b. Hüzeyl ise kıyasa göre bunun câiz olmayacağını söyler ve görüşünü şöyle gerekçelendirir: Kurban satın almaktan maksat Allah'a yakınlaşmaktır. Kurban edilmek üzere hazırlanan hayvana başkalarının sonradan ortak edilmesi ise, para kazanmak amacıyla başlanan ibadetin bir kısmından dönmek, onu satmak anlamına gelir ki, bu da dinen

77 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5: 26.

78 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6341; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 17-18; Merğînânî, *el-Hidâye,* 2: 358; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5: 26; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 8: 474; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2: 458; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8: 328; Ayşe Çeşme, "el-Mevsılî'nin el-Muhtâr'ında Züfer'e Ait Görüşlerin Tahkîki" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 34.

yasaktır. İbadet olması da onun satılarak masrafının paylaşılmasına engel olmaktadır.[79]

3.1.6. İkrarda İstisnada Bulunmak

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre bir kimse "*falanın bende bir dinar ya da bir ölçek buğday hariç bin dirhem alacağı vardır*" dese bu istisna istihsanen geçerlidir. Bir dinar veya bir ölçek buğdayın değeri bin dirhemden çıkarılarak geriye kalan ödenir. Züfer b. Hüzeyl'e göre ise böyle bir istisna kıyasen câiz değildir.[80] Çünkü yapılan istisnanın geçerli olabilmesi için istisna edilen şeyle müstesna minh'in aynı cinsten olması gerekir.[81] Bu örnekte ise zikredilen dinar ile buğday kendisinden istisna yapılan dirhemden farklı cinsleri oluşturur. Dolayısıyla yapılan bu istisnalar geçersizdir.

3.1.7. Akıl Hastasının Oruç Mükellefiyeti

Hanefî hukukçulara göre Ramazan ayı boyunca akıl hastası olan kimsenin, daha sonra bu orucu kaza etmesi gerekmez.[82] Ancak bu kişinin, Ramazan ayının bir bölümünde sağlığına kavuşması durumunda tutamadığı günlerin orucunu daha sonra kaza edip etmeyeceği ihtilaflıdır.

Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, "*Sizden Ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsunlar*"[83] ayetinden hareketle istihsanda bulunmuşlardır. Ayetten maksat ayın tamamına değil bir kısmına erişmektir. Yani Ramazan'ın bir kısmına ulaşmak tamamında orucun farz olmasına sebeptir. Dolayısıyla Ramazan ayının bir kısmında akıl sağlığına kavuşan kişinin tutamadığı günleri kaza etmesinin gerekliliği istihsanen sabittir.

Züfer b. Hüzeyl ise kıyasa göre Ramazan'ın bir kısmında akıl sağlığı yerinde olmayan kişinin, hastalığının ayın tamamında devam etmesi halinde ken-

---

[79] Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 15; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 353; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 8: 477; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 4; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8: 319.

[80] Serahsî, *el-Mebsût*, 18: 87; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 2: 189; Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyet, 1978), 2: 364.

[81] Rifat Uslu, "İmam Züfer b. Hüzeyl'in Hayatı ve Fıkhî Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992), 127-128.

[82] Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 87; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 1: 174.

[83] Bakara, 2/185.

disine kaza gerekmediği gibi, tutamadığı günlerin orucunu kaza etmesi de gerekmez. Ayrıca Züfer b. Hüzeyl, akıl hastasının durumunu Ramazan ayı içerisinde ergenlik çağına giren çocuğa kıyas etmekte, nasıl ki ergen oluncaya kadar ki kısmında devam eden küçüklük vasfı, o günlerin orucunun kaza edilmesine mâni ise, akıl hastalığı da aynı şekilde o günlerin orucunun kaza edilmesine engeldir.[84]

3.1.8. İrtidat Eden Karı-Kocanın Nikâhları

Hanefîlerin çoğunluğuna göre, birlikte irtidat eden ve daha sonra tekrar İslam'a dönen karı-kocanın nikâhı istihsanen devam eder.[85] Züfer b. Hüzeyl ise kıyâsa göre aralarının ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü taraflardan birinin irtidat etmesi nikâhı ortadan kaldırır. Her ikisinin irtidat etmesi durumunda ise, eşlerden birinin irtidâtı ve bir de fazlası söz konusudur. Dolayısıyla irtidâtları başta nikâhın oluşmasına nasıl mâni ise devamına da engeldir.[86]

3.1.9. Zıhâr Keffâretinde Köle Âzadı

Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre zıhâr'da bir kimse, keffârete niyet ederek (köle olan) babasını satın alıp âzad etse bu, istihsanen yeterlidir. Züfer b. Hüzeyl ise kıyasa göre bunun câiz olamayacağı görüşündedir. Zıhâr keffâretinde kişinin görevi, özgürlüğe kavuşturmaktır. Satın almak ise özgürlüğe kavuşturmak anlamına gelmez. Satın almak mülkiyeti gerektirir. Âzad etmek ise aksine mülkiyeti ortadan kaldırır. Bu iki fiilin arasındaki fark ise, tezat derecesindedir. Diğer taraftan aralarındaki akrabalıktan dolayı baba oğlunun mülkiyetine girmiş olmakla özgür olmayı hak etmiştir. Dolayısıyla bu da keffâret sayılmaz.[87]

3.1.10. Birden Çok Zıhâr Keffâreti İçin Bir Köle Âzad Etme

Hanefîlere göre, kişi yapmış olduğu iki zıhâr için bir köle âzad etse bunu hanımlarından dilediğine keffaret sayabilir ve onunla takarrubu istihsanen câizdir. Benzer şekilde keffâret için oruç tutma ve yemek yedirme de böyledir. Çünkü aynı cinsten olan şeylerde belirlemeye niyet etmek geçersiz ve gereksizdir. Bu

---

84 Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 88; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 154; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 372; İbrahim Kâfi Dönmez, "Cünûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 127.

85 Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 155; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 3: 141.

86 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4551; Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 49; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 155; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 201; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 3: 132.

87 Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 8.

yüzden buradaki belirleme dikkate alınmaz. Farklı cinslerde ise durum böyle değildir. Mesela ramazandan birkaç gün oruç kazası olan birisi kazaya niyet etse, Perşembe ve Cuma gününün orucu vb. gibi tutacağı orucu belirlemese bile câizdir. Ancak kişinin kaza ve adak orucu varsa, oruçlarının cinsleri farklı olduğu için, belirleme yapması gerekir

Züfer b. Hüzeyl ise bunun kıyasa göre câiz olmayacağı görüşündedir. Ona göre burada kişinin iki zıhârdan birini belirleme niyeti yoktur. Bu durumda kişi her bir zıhâr için yarım köle âzad etmiş olur. Çünkü kişinin yaptığı her bir zıhârdan biri diğerinden daha üstün değildir. Bu, adam öldürme ve zıhâr keffâreti için kişinin tek bir köle âzad etmesine benzer.[88]

3.2. Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımına Genel Bakış

Fıkhın hızlı gelişim gösterdiği hicri ikinci asrın ortalarından itibaren bazı mezhepler tarafından bir istidlâl yöntemi olarak kullanılan istihsana karşı muhalefet de tezahür etmeye başlamıştır. Bu muhalefetin sebebi yukarıda da ifade edildiği gibi kavramsallaşma sürecinde istihsan teriminin anlam çerçevesinin henüz tam olarak oturmamasının yanı sıra etimolojik olarak istihsan kavramının çağrıştırdığı ve hukuk mantığıyla da bağdaştırılması mümkün görünmeyen '*sübjektiflik*' algısıdır. Oysa istihsan, İslam hukukunun hayatiyetini ve dinamizmini sürdürmesine, ortaya çıkan meselelere çözümler üretmede fukahaya yeni kapılar ve geniş ufuklar açma potansiyeli taşıyan bir istidlâl yöntemi olma özelliğine sahiptir.[89]

Ayrıca doktrinde istihsanın genellikle kıyasın karşıtı ya da kıyastan vazgeçmenin adı gibi kullanılmasının bu algının oluşmasında payının olduğu söylenebilir.[90] Gerçekten istihsan, kıyasa bir alternatif mi yoksa kıyasın ihtiyaca cevap vermediği, tıkanıklığa ya da olumsuz neticelere sebep olduğu durumlarda toplumun ihtiyacını karşılama ve fıkhî problemlerini çözme adına müçtehit için bir çıkış yolu mu olduğu sorusunun cevabını -özellikle- Hanefî fıkıh doktrininde fazlasıyla bulmak mümkündür.

---

88 Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3: 255; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 10; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 148; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 3: 204; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 3: 335-336; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 13.

89 Hamza, Aktan, "İslam Hukukunda İstihsan Ufku", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3: 76.

90 Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 41.

Züfer b. Hüzeyl, açık nassın bulunmadığı yerlerde, içtihatlarında çoğunlukla kıyası bir istidlal yöntemi olarak kullanmaktadır. Bunun örnekleri neredeyse sayılamayacak kadar fazladır. Ancak Ebû Hanife ve arkadaşlarının kıyas ve istihsan açısından farklı görüşler ortaya koyduğu bir meselede Züfer b. Hüzeyl'in genelde kıyası istihsana tercih ederek ona sıkı sıkıya sarıldığı; nadiren de olsa senedi nass, sahabe kavli ve baskın örf (العرف السائد) sebebiyle celî kıyastan vazgeçerek hafî kıyası/istihsanı tercih ettiği de görülmektedir.[91]

Bu yönüyle Züfer b. Hüzeyl'in genel hatlarıyla Hanefî usulüne bağlı kalmakla birlikte istihsanı bir istidlâl yöntemi olarak kullanma hususunda çerçeveyi oldukça daraltmaya; kıyasa başvurma konusunda ise sınırları mümkün olduğunca genişletmeye çalıştığını söylemek mümkündür.[92] Öyle ki Züfer b. Hüzeyl; fıkıh pratiğinde istihsanı Hz. Peygamber'in sünneti sebebiyle kıyasın terk edilmesi, bazen örf ve nadiren de gizli kıyastan dolayı celî kıyası terk etme şeklinde oldukça dar denilebilecek bir alanla sınırlandırmaktadır.[93] Zaten Züfer b. Hüzeyl'in istihsanı sıkça kullandığı görüşünü dile getiren yazar da başka bir yerde Züfer b. Hüzeyl'in mecbur kalmadığı müddetçe istihsan yöntemine başvurmadığını söylemektedir.[94]

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından ya da Züfer b. Hüzeyl'in kendisinden istihsanı reddettiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü ne sonraki dönem Hanefî usul ve fıkıh literatüründe ne de istihsana muhalefetin bayraktarlığını yapan Şafiî mezhebi ve diğer karşıt mezheplere ait kaynaklarda böyle bir bilgi tespit edilememiştir. Her ne kadar teyide muhtaç olsa da İbn

---

91 Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'*, 1: 311; Muharrem Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan, 2006): 206; Uslu, "İmam Züfer b. Hüzeyl'in Hayatı ve Fıkhî Görüşleri", 28. Züfer b. Hüzeyl'in istihsan metodunun işletildiği birçok meselede kıyas yöntemini tercih ettiğine dair bazı örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 182; 2: 203; 3: 88; 5: 49; 7: 5-6; 18: 87; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 16-17, 119, 191-192, 202, 353; Merğînânî, *el-Hidâye,* 1: 155; 2: 353, 358; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7: 114; 9: 511, Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 1: 155; 174; 2: 46, 189; 3: 141; 5: 26; Çeşme, "el-Mevsılî'nin el-Muhtâr'ında Züfer'e Ait Görüşler", 21, 34.

92 Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'*, 1: 311-312 (إن زفر يلتزم بتطبيق منهج أبي حنيفة العام، بيد أنه يضيق دائرة العمل بالاستحسان إلى أقصى حد، و يوسع من دائرة العمل بالقياس إلى أقصى حد أيضا).

93 Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'*, 1: 312.

94 Bakkal, "Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı", 1: 275.

Hazm, Hanefîlerden Tahâvî'nin (ö. 321/933) istihsanı tümüyle reddettiğini kaydetmektedir.[95] Eğer Züfer b. Hüzeyl de istihsanı reddetmiş olsaydı, İbn Hazm ya da bir başka muhalif istihsan karşıtlığını pekiştirmek ve kendi düşüncesini desteklemek için bu bilgiyi muhakkak zikrederdi. Ama araştırmamızda böyle bir kayda rastlayamadık.

Yaşadığı coğrafya itibariyle İbn Hazm'a böyle bir bilginin ulaşmamış ve bu yüzden eserlerinde yer vermemiş olabileceği varsayımını bir an kabul etsek bile, bu, istihsana karşı çıkan, onu "*heva ve hevese göre hüküm verme ve yeni bir şeriat ortaya koyma*" olarak niteleyen başta İmam Şâfiî ve istihsan karşıtı diğer Şâfiî usulcülerin, Hanefîlerin istihsanı savunmak maksadıyla ileri sürdükleri gerekçeleri temelden çürütmek için ellerinde önemli bir argüman olurdu. Bunu da istihsanın geçersizliğini ispatlamada kendilerine sağlam bir dayanak ve referans noktası olarak kullanmaları gerekirdi. Ancak Şâfiî fıkıh ve usûl eserlerinde de böyle bir bilgiye atıfta bulunulmamıştır. Ayrıca Hanefî literatüründe yaptığımız incelemede Züfer b. Hüzeyl'in sınırlı da olsa istihsan yaptığına dair örnekler bulunmaktadır. Dolayısıyla tespitin de isabetli olmadığı görülmektedir.

Bu tespitlerin ötesinde Züfer b. Hüzeyl'in istihsana yaklaşımına gelince Muhammed Biltâcî bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

"*Züfer b. Hüzeyl istihsanla hüküm vermenin alanını mümkün olduğunca daraltma; kıyasa başvurma konusunda ise sınırları alabildiğince genişletme çabası içerisindedir. Züfer b. Hüzeyl'in istihsana neredeyse hiç müracaat etmemesi, onu üzerinde ittifak edilen Hanefî mezhebinin genel esaslarının dışarısına çıkarmaz. Çünkü Züfer b. Hüzeyl'in yöntemi genel hatlarıyla bu metodun bizzat kendisidir. Züfer b. Hüzeyl'in fıkıh anlayışı umumiyetle bu usul çerçevesinde şekillenmektedir. Bu yüzden onun da kaynakları aynı şekilde kıyas ve istihsandır. Ancak pratikte meselelere tatbik ederken kıyası daha fazla, istihsanı ise nadiren tercih etmektedir. O, istihsana meselelere tatbiki çerçevesinde muhalif davranmaktadır. Bu muhalefet ise, kıyas ve istihsandan birisiyle amel etmeye kökten karşı çıkmak ya da tümüyle onu reddetmek anlamına gelmemektedir.*"[96]

---

95 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6: 799; a.mlf. *Mulahhas*, 51.

96 Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'*, 1: 312.

Biltâcî'nin temas ettiği gibi aslında Züfer b. Hüzeyl, istihsana kökten karşı çıkmamakta, onu bir istidlâl yöntemi olarak kabul etmekte; ancak meselelere çözüm üretme hususunda kıyas varken -zorunluluk olmadıkça- istihsana müracaat etmemektedir. Çünkü Züfer b. Hüzeyl yukarıda da ifade edildiği üzere tabakât ve menâkıb müellifleri tarafından ittifakla kıyasçı olarak nitelendirilmektedir. Bu nitelemeyi, onun kıyas yapmadaki becerisinin yanı sıra istihsana müracaatın gerekli olmadığı durumlarda sonuna kadar kıyas taraftarı olduğu; ancak kıyasın meselelere çözüm üretmede yetersiz kaldığı ya da doğru sonuç vermediği hallerde zorunluluğun da bir gereği olarak meseleyi çözümsüz bırakmama adına az da olsa istihsana başvurduğu şeklinde anlamanın daha isabetli olacağını göstermektedir. Şimdi Züfer b. Hüzeyl'in fıkıh pratiğindeki istihsan uygulamalarını inceleyelim.

3.2.1. Züfer b. Hüzeyl'in İstihsan Uygulamasına Örnekler

Züfer b. Hüzeyl'in fıkıh pratiğindeki istihsan örneklerini tespit edebilmek için mevcut Hanefî fıkıh literatüründe kapsamlı bir araştırma yapmaya çalıştık; ancak onun istihsana başvurduğu konuların sınırlı sayıda olduğunu gördük. Şimdi bu örnekleri görelim.

3.2.1.1. Ümmî Bir Kimsenin Namazda Kıraati

Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an okumayı bilmeyen kimse namazın bir kısmını kıraatsiz olarak kılsa, sonra bir sûre öğrenip namazın kalan kısmında onu okusa ya da ilk iki rekâtta kıraatte bulunup daha sonra Kur'an'dan bildiklerini unutsa her iki durumda da namazı bozulur. İmâmeyn'e göre ise ilk durumda kişi namazı yeniden kılar. Ancak ikincisinde istihsanen namaza devam eder.

Züfer b. Hüzeyl ise her iki durumda da namazın istihsanen bozulmayacağı kanaatindedir. Gerekçesi ise kıraatin sadece iki rekâtta farz oluşudur. Nasıl ki Kur'an okumayı bilen kişinin ilk iki rekâtta kıraati terk edip son iki rekâtta okuması yeterliyse; aynı şekilde ilk iki rekâtta farz olan okumayı yapıp, sonraki iki rekâtta yapamaması da namaza zarar vermez. Aynı şekilde son iki rekâtta

Kur'an'dan bir şeyler öğrenip kıraatte bulunan kimsenin ilk iki rekâttaki ümmîliği de namazına zarar vermez.[97]

3.2.1.2. Kısas ve Diyete Hükmedilen Bir Yerde Mağdurlardan Birinin Suçluyu Affetmesi

Hanefî mezhebinde birden fazla kişinin kısas uygulanması mümkün olan aynı organlarını kesen/izale eden fâile kısas uygulanır. Ayrıca fâil, mağdurlardan her birine ilgili organın diyetinin yarısını da tazmin eder.[98] Örneğin iki kişinin sağ elini eşzamanlı ya da ayrı ayrı kesen fâilin kısas cezası uygulanması için mağdurlar birlikte dava açarlar, hâkim de mağdurların huzurunda kısasa ve diyete hükmederse, mağdurlardan biri diyeti aldıktan sonra kısas hakkından vazgeçip fâili affederse bu af geçerli olur ve diğerinin de kısası infaz hakkı kalmaz. Sadece diyetin kalan yarısını alır. Mağdurlardan biri, hissesine düşen yarım diyeti almadan önce suçluyu affederse, bu durumda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf kıyasa göre diğerinin kısas hakkının devam edeceği; Züfer b. Hüzeyl ve imam Muhammed ise istihsan gereği diğerinin de kısas hakkının düşeceği görüşündedirler. İstihsanın gereği olan hükmü benimseyen Züfer b. Hüzeyl ve imam Muhammed bu durumu eli kesilenlerden birisinin diyeti aldıktan sonra kısastan vazgeçmesine benzetmektedirler. Çünkü hâkimin mağdurlar için hem kısasa hem de diyete hükmetmesi geçerlidir. Bunun zorunlu neticesi olarak kısas hakkı aralarında ortaktır. Biri hakkını düşürünce diğeri kısasın yarısında hak sahibi olur ki, elin yarısının da kısas edilmesi düşünülemez.[99]

3.2.1.3. Tırnak Kesen İhramlının Cezası

Ebû Hanîfe ve Züfer b. Hüzeyl'e göre ihramlı kimse bir elin tırnaklarından üçünü keserse istihsanen ceza kurbanı gerekir. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin daha

---

97 Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 182; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 353; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 2: 189; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 358; a.mlf. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 650.

98 Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 155.

99 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl=el-Mebsût*, tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 4: 443; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 141; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 116; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 9: 52; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, haz. Şeyh Nizam (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6: 16-17; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10: 208. Zikredilen kaynaklarda bu görüşün İmam Muhammed'le birlikte Züfer'e de ait olduğu sadece Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda geçmektedir. Diğerleri bu görüşü sadece İmam Muhammed'e nispet etmektedirler.

sonra bu görüşünden rücû ettiğini belirtmektedir.[100] Bu görüş şöyle gerekçelendirilmiştir: Bilindiği üzere bir elin bütün tırnaklarını kesen kişiye ittifakla ceza kurbanı vâcip olur. Bir elin tırnaklarının çoğu ise, tamamı gibidir. Bu yüzden bir elinin üç tırnağını kesen ihramlı kimse tamamını kesmiş kabul edilir ve ceza kurbanı kesmesi gerekir.

Ebû Yusuf ve Muhammed ile Ebû Hanîfe'nin ikinci görüşüne göre ise her tırnak için bir sadaka gerekir. Bu görüş ise şöyle izah edilmiştir: Ceza kurbanı aslında el ve ayak tırnaklarının tamamının kesilmesi sebebiyle gerekli olur. Bir el ise bütünün (iki el iki ayak) ancak dörtte birini oluşturur. Bu da tıraşta başın dörtte biri gibidir. Bu oran ihramlıya ceza kurbanının vâcib olması için alt sınırdır. Tırnakların kesilmesinde ise üç tırnağın, bütünün yerine geçmesi mümkün değildir. Çünkü böyle kabul edilmesi durumunda sonu gelmez bir kısır döngü meydana gelir ve bunun önü alınamaz. Dolayısıyla her bir tırnak için bir sadaka cezası verilmesi bu problemi ortadan kaldırır. Zira hukûken miktar bakımından az olan hakkında verilen hüküm, daha az olan için geçerli olmaz.[101]

3.2.1.4. Hanımlardan Birini Tayin Etmeden Boşama

Hanefîlerin çoğunluğuna göre bir kimse iki hanımından birini şahitlerin huzurunda boşasa, şahitler de bu boşamaya tanıklık etseler ancak mahkemede kocanın hanımlarından hangisini boşadığını unuttuklarını söyleseler bu durumda her ikisinin de şahitliği geçersiz sayılır. Dolayısıyla boşama da geçersiz olur.

Züfer b. Hüzeyl ise, istihsanen bu kişilerin şahitliğinin kabul edileceği ve kocanın iki hanımından birini boşamaya zorlanacağı görüşündedir. Çünkü şahitliğin konusundaki belirsizlik, bizatihi şahitliğin geçerliliğine engel teşkil etmez. Ayrıca boşama konusundaki şahitlik emri bil maruf (hisbe) kapsamında kabul edilir. Burada her iki şahidin de tanıklığı kocanın iki hanımından birini boşadığını ispatlamaktadır. Yani ortada bir boşama vakıası mevcuttur. Ancak boşananın hanımlarından hangisi olduğu belirsizdir. Bu yüzden kocanın boşama sözünü

100 Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 77.

101 Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 77-78. Züfer b. Hüzeyl'in görüşü için bk. Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 2: 199; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1821; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2: 291-292; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 196; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3: 39; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1: 404.

hâkimin bizzat kendisinin duymuş gibi kabul edileceği ve kocanın iki hanımından birini boşamaya zorlanacağı belirtilmektedir.[102]

3.2.2. Züfer b. Hüzeyl'in İstihsan Uygulamasına Dair Örneklerin Değerlendirilmesi

Züfer b. Hüzeyl'in fıkıh pratiğinde istihsan yöntemini kullanarak vermiş olduğu hükümleri incelediğimizde, diğer imamların genellikle kıyasa müracaat ettiklerini ve ondan farklı görüşler benimsedikleri görülmektedir. Kıyasa bağlılığı ile öne çıkan Züfer b. Hüzeyl'in ise böyle bir durumda kıyası değil de istihsanı esas alması ve ona göre hüküm vermiş olması dikkat çekici, hatta biraz da yadırganacak bir tavır gibi durmaktadır.

Zira kıyasa göre hüküm verilebilen meselelerde Züfer b. Hüzeyl'in istihsanı tercih etmesinin sebebi, kıyasın ihtiyaca cevap vermemesi ya da doğru neticeye götürmemesi olabilir. Ancak ümmînin namazdaki kıraatinin geçerli olup olmaması meselesinde aslında Züfer b. Hüzeyl istihsanın dayanağı olarak kıyasa müracaat etmektedir. Buna, hafî kıyas denilebilir. Öyle ki kıraatin sadece iki rekâtta farz kılınmış olmasından hareketle, ümmînin kıraatini Kuran okumayı bilen kişinin son iki rekâtta kıraatte bulunmasına kıyas etmekte ve namazının sahih olacağını ifade etmektedir. Burada Züfer b. Hüzeyl ayrıca Müslümanın hayatında önemli bir yeri olan namaz gibi bir ibadeti özellikle yeni Müslüman olan ve henüz Kuran okumayı bilmeyen yani ezberinde Kuran'dan bir şeyler bulunmayan kimselere kolaylaştırma ve onları teşvik etme amacı da gözetmiş olabilir.

Züfer b. Hüzeyl'in diyet ve kısasa hükmedilen bir yerde mağdurlardan birisinin hissesine düşen yarım diyeti almadan suçluyu affetmesinin diğer mağdurun kısası infaz hakkını istihsanen düşüreceği hükmüne yine bir kıyasa dayanarak vardığı görülmektedir. Nasıl ki eli kesilenlerden birisinin diyeti aldıktan sonra kısastan vazgeçmesi diğer mağdurun kısas hakkını düşürüyorsa; diyeti almadan önce suçluyu affetmesi de aynı şekilde diğer mağdurun kısas hakkını istihsanen düşürür. Burada da diyeti almadan affetmeyi diyeti aldıktan sonra affetmeye kıyas etmektedir. Bu örnekte de istihsanın dayanağını kıyas oluşturmaktadır. Yani burada da kıyası hafî söz konusudur.

---

[102] Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, 3: 29 (İmam Muhammed burada Züfer b. Hüzeyl'in adını zikretmemektedir.); Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 145; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 5: 156.

Züfer b. Hüzeyl ihramlı bir kişinin üç tırnağını kesmesi örneğinde ise ağlebiyet ilkesini esas almakta ve bu kişinin ceza kurbanı kesmesi gerektiğini savunmaktadır. Diğer Hanefî imamları ise el ve ayak tırnaklarının toplamını dikkate almakta ve üç tırnağın kesilmesinin ekalliyeti temsil ettiği düşüncesinden hareketle kesilen tırnakların her birisi için kişinin sadaka vermesini gerekli görmektedirler. Ancak burada Hanefîlerin başa meshin geçerli olabilmesi için bir elin en az üç parmağıyla yapılmasını; meshe engel olmaması için mestlerdeki yırtıkların ayak parmaklarının en küçüğü ile üçe ulaşmamasını şart koşmalarında ve her bir mestteki yırtığı ayrı ayrı toplayıp değerlendirmelerinde acaba aynı bakış açısının niçin sergilenmediği sorusu akıllara gelmektedir.

Hanefîlerin çoğunluğu iki hanımından birisini şahitler huzurunda boşayan kocanın hanımlarından hangisini boşadığını unutmaları ya da karıştırmaları durumunda şahitlerin tanıklıklarının geçersiz sayılacağından hareketle boşamanın da geçersiz olacağını savunmaktadırlar. Züfer b. Hüzeyl ise boşama fiilinin varlığından hareketle şahitlerin tanıklığının geçersiz oluşunun boşama gerçeğini ortadan kaldırmayacağını, bu durumda hâkimin tayin edinceye kadar kocayı hanımlarına yaklaşma hususunda engelleyebileceğini belirtmektedir.

Züfer b. Hüzeyl burada boşama gibi önemli bir meselede kocanın talak haklarından birini kullanmasını yeterli görmekte; şahitlerin hangi hanımını boşadığını unutmuş olmalarının talaka zarar vermeyeceğini ifade etmektedir. Zira talak ıskâtât türü fillerdendir. Bu yüzden "*Sâkıt olan şey avdet etmez*"[103] kâide-i külliyyesi gereğince şahitsiz olsa da talak haklarından birisi düşer. Bir de Züfer b. Hüzeyl bu yaklaşımıyla, şahitsiz boşamaların istismar edilmesini ve bunun sonucunda ileride ortaya çıkabilecek bazı olumsuz neticelerin de önünü kapatmak istemiş olabilir.

SONUÇ

Klasik Hanefî literatüründe yer alan örnekler, Züfer b. Hüzeyl'in fıkhında kıyasın büyük bir önem arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte sahip olduğu ince ve kıvrak zekâsının yanı sıra geniş bir fıkhî birikimi gerektiren kıyas

[103] Bk. Mecelle, md. 51.

uygulamalarıyla kendisi hakkındaki övgü ve nitelemeleri fazlasıyla hak ettiğini göstermektedir.

Züfer b. Hüzeyl'in fıkıh pratiğindeki istihsan uygulamaları incelendiğinde istihsana hangi durumlarda ve ne amaçla müracaat ettiğine dair genel geçer bir kuralın belirlenmesi oldukça zor görünmektedir. Onun bu bakış açısının nedenlerini tespit etmek, Ebû Hanife'den kısa bir süre sonra henüz mezhebin kurumsallaşmasını tamamlamadan önce genç yaşta vefaat etmesi ve fıkhî görüşlerini ortaya koyan bir eser bırakmamış olması sebebiyle kolay görünmemektedir. Ayrıca onun istihsana yaklaşımıyla ilgili sonraki dönem usulcülerin ve fakihlerin de kayda değer bir açıklamaları yoktur. Zira kendi dönemi ve bağlamı içerisinde istihsan gibi tartışmalı ve eleştirinin zirvede olduğu bir konuda fukahanın bütün enerjilerini istihsanı ve istihsana dayandırılan örnekleri temellendirme ve muhalifleri ikna için harcadıkları düşünülünce bunun pek de yadırganacak bir durum olmadığı söylenebilir.

Züfer b. Hüzeyl'in istihsana başvurduğu yerlerde diğer üç imamın tamamının ya da bazılarının kıyasa dayanarak hüküm verdikleri tespit edilmiştir. Züfer b. Hüzeyl'in istihsanı tercih etmesi kıyasın uygulanma imkânının olmamasıyla değil; belki, onun nazarında kıyasın ihtiyaca cevap vermemesiyle ya da kıyasın doğru sonuca götürmemesiyle izah edilebilir. Züfer b. Hüzeyl'in istihsana çok az başvurması onun, üzerinde ittifak edilen Hanefî mezhebinin genel esaslarına aykırı davrandığı izlenimini de doğurmamalıdır.

Züfer b. Hüzeyl'in, istihsanı mezhebin diğer imamları gibi sıkça kullandığı ya da reddettiği şeklindeki tespitler gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Ancak o kıyasın sahasını oldukça genişletmekte, istihsana ise sınırlı ve dar bir alanda başvurmaktadır.

Son olarak Züfer b. Hüzeyl için kıyas esastır. Bununla birlikte nadiren de olsa istihsana başvurduğu da sabittir. Bu da Züfer b. Hüzeyl'in prensip olarak istihsana karşı olmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdulazîz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Aktan, Hamza. "İslam Hukukunda İstihsan Ufku". *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* içinde, 3: 71-125. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed. Bağdat: Dîvanu'l-Vakfı's-Seniyye, 2009.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Apaydın, H. Yunus. "İstihsanın Mahiyeti ve İşlevi". *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* içinde, 3: 126-131. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kardeşler Ofset, 2016.

Aybakan, Bilal. "İstihsan". *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* içinde, 3: 132-137. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Aygün, Abdullah. "Sem'ânî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye*. *Fethu'l-Kadîr* içinde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Bakkal, Ali. "Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı". *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, 1: 273-304. Bursa: Kurav Yayınları, 2003.

Bakkal, Ali. "İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* içinde, 3: 15-70. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bardakoğlu, Ali. "İstihsan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23: 339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bedir, Murtaza. "Züfer b. Hüzeyl." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.

Biltâcî, Muhammed. *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhyiddîn el-Hatîb, Kâhire: el-Matbatü's-Selefiyye, 1400/1980.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim Neşemî, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Muhtasaru İhtilâfi'l-fukaha*. nşr. Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh*. nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Malâyîn, 1990.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî. *et-Tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Çeşme, Ayşe. "el-Mevsılî'nin el-Muhtâr'ında Züfer'e Ait Görüşlerin Tahkîki". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsa. *Te'sîsü'n-nazar*. nşr. Mustafa Muhammed ed-Dımeşkî, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsa. *Mukâyeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. trc. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Cehâlet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7: 219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Cünûn." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 125-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Sıtkı Cemîl el-Attâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe: Hayatuhu ve asruhu ârâuhu ve fıkhuhu*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

el-Fetâva'l-Hindiyye. haz. Şeyh Nizam. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukukunda İçtima*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2005.

Gezgin, Yusuf Erdem. "Hanefîler'de Öncelik Açısında Kıyas ve İstihsan Tahlili". Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2016.

Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevheretü'n-neyyire: şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. nşr. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târihu Bağdat: Târîhu medîneti's-selâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillah b. Muhammed Kurtûbî en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezaili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ'*. haz. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetü Matbûati'l-İslâmî, 1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. *el-Bahru'r-râik* içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabüddîn Ahmed. *Lisânü'l-mîzân*. haz. Selman Abdulfettah Ebû Ğudde, Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmî, 2002.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. Mahmud Hamid Osman, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Mulahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. nşr. Saîd el-Efgânî, Dımeşk: Matbaatu Dımeşk, 1960.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu's-sikât*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

İbn Mâze, Burhanüddin (Burhanü'ş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İsfahanî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Zikru ahbâri İsbahân*. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü A'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 87846: 111[b]. Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Lemahâtü'n-nazar fî sîrati'l-İmâm ez-Züfer*. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsuhum*. nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002.

Kılıçer, M. Esad. *İslam Fıkhında Re'y Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Koçak, Muhsin. "Züfer b. El-Hüzeyl (Hayatı ve Eserleri)". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2008): 121-145.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukârene: et-Tecrîd*. nşr. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. haz. Halid Abdurrahman el-Ak, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyet, 1978.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Halil Me'mûn Şîhâ, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*. İstanbul: Hikmetevi Yay. 2014.

Önder, Muharrem. "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 181-208.

Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislam Dârulharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Özen, Şükrü. "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları". *Marife Dergisi* 1 (2003): 31-57.

Özen, Şükrü. "İstihsan Hakkında Bazı Düşünceler", *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* içinde, 3: 262-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Pezdevî, Fahru'l-İslâm. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. *Keşfu'l-esrâr* içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Pîrizâde Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed. *el-Kavlü'l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-kavli'l-İmâm Züfer*. nşr. Ömer b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeyhili, y.y., 2011.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî. *et-Tavzîh ale't-Tenkîh=et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*. nşr. Saîd el-Ebraş, Dımeşk: Mektebetü Merzûk, 2006.

Saymerî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. tlk: Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şener, Abdulkadir. *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstıslah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

Şener, Abdulkadir. "İmam Züfer B. El-Huzeyl". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 91-98.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *Kitâbu'l-Asl=el-Mebsût*. tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtu'l-fukahâ*. nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, ts.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *et-Tebsira fi usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Hasan Heyto, Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Temîmî, Takiyyüddîn b. Abdilkâdir. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1970.

Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Halil Me'mûn Şîhâ, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.

Uslu, Rifat. "İmam Züfer b. Hüzeyl'in Hayatı ve Fıkhî Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yaman, Ahmet. "İstihsan Ne Değildir". *Usûl Dergisi* 8 (2007): 169-173.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-Fıkhiyyü'l-Âmm*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Zeyla'î, Fahruddîn Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm: Kamusu terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1975.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 147-178

Anadolu'da Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalara Sosyolojik Bir Yaklaşım Elmalı Yöresi Örneği

A Sociological Approach towards the Beliefs and Rituals Regarding Death in Anatolia the Case Of the Region of Elmalı

Şaban Erdiç
Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Sociology of Religion.
Sivas/Turkey
serdic07@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-9453-2072

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02 Mart/March 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 05 Nisan/April 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 147-178
DOI: doi.org/10.18505/cuid.296048
Atıf/Cite as: Erdiç, Şaban. "Anadolu'da Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalara Sosyolojik Bir Yaklaşım Elmalı Yöresi Örneği - A Sociological Approach towards the Beliefs and Rituals Regarding Death in Anatolia the Case Of the Region of Elmalı". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 147-178. doi: 10.18505/cuid.296048.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Anadolu'da Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalara Sosyolojik Bir Yaklaşım Elmalı Yöresi Örneği

Öz: Ölüm olayı etrafında uzunca bir dönemde kolektif olarak inşa edilmiş inanç ve uygulamalar bugün Antalya/Elmalı yöresinin kendine özgü ekosistemi ile karşılıklı ilişkiler içinde görülmüştür. Bu tarihsel, dini, sosyoekonomik ve kültürel birikim çerçevesinde ölüm gibi dehşet verici bir olay nihai ve kozmik birtakım referanslarla toplumsal muhayyilede müstesna bir yere oturtulmuştur. Böylece gündelik hayatla sıkı ilişkiye sahip bu normlar ve teferruatlı törenler toplumda normatif bir bütünleşme yaratmıştır. Yanı sıra din ve kültürün taşıdığı derin sembolik etkileşimler etrafında, yaşanılan zamanla canlanan bu ritüeller toplumun ölümle yüzleşmesi ve başa çıkması için uygun ortamlar sunmuştur. Nihayet bütün bu inanç ve uygulamalar tek tek bireylerin kendi akıbetlerini görecekleri dini ve kültürel bir etkileşim içinde tasarımlanmıştır. Öte yandan modernleşmenin ölümle hayat arasındaki mesafeyi açmasına bağlı olarak kendini gösteren yeni bilinç düzeyleri de yöredeki ölüm olgusu üzerinde önemli değişimler yaratmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, İnançlar, Ritüeller, Anadolu, Elmalı, Din sosyolojisi.

A Sociological Approach towards the Beliefs and Rituals Regarding Death in Anatolia the Case Of the Region of Elmalı

Abstract: The beliefs and practices that have been collectively built around the death for a long time have been seen now in reciprocal relations with the unique ecosystem of the Elmalı region. In this historical, religious, socioeconomic and cultural accumulation, an appalling event such as death was settled exclusively in the societal imagination with a final and cosmic reference. In other words, norms and detailed ceremonies with close ties to daily life have created normative integration in society. These rituals revolving around the deep symbolic interactions of religion and culture have provided appropriate environments for the society to face death and to succeed. Finally, all these beliefs and practices have been designed in a religious and cultural interaction where individuals can see their own fate. On the other hand, new levels of consciousness, which are manifested by the modernization of age and age related to death, have also created significant multipliers on the phenomenon through the death case.

KEYWORDS: Death, Beliefs, Rituals, Anatolia, Elmalı, Sociology of religion.

SUMMARY

Death is a versatile phenomenon with dimensions, it is not only a biological event, but also a multi-faceted phenomenon as a religious, social, cultural, and mystical. As in all societies, this event has been designed from the first moment in the accordance with its religious, historical, social in Turkish society and cultural world and accompanied a series of beliefs, imaginations and practices there. Throughout the history of Turkish religion, the phenomenon of death, the structured beliefs and rituals around it, the influence of different religious and cultural circles, and some important historical events, have sometimes reached to this time a certain level of change, transformation and sometimes continuity. This research in this reality has been questioning through a modest Anatolian city, Elmalı which has a long history.

This article is about the study of beliefs and practices related to death in Elmalı region in terms of sociological religion. The aim of this research is to explain the relationship between sociocultural, economic, historical and religious accumulation of the region as a crucial transition ritual in terms of death, in a perspective of change, transformation and continuity. The research was planned as an area survey and methodologically aimed to evaluate beliefs, imaginations and rituals related to death on the spot with their specific environment. The research data in this framework was obtained by question-centered interviewing and participatory observation techniques in the semi-standardized interview form with 10 religious officers or imams who worked and performed in Elmalı in August-September 2016 and in January 2017. Observations as well as data collected with the aid of a recorder have been solved by a phenomenological approach after being classified in a tally.

Elmalı was located on the 110 km west of Antalya, Burdur is located on the north, Fethiye - Muğla on the west, and Kaş, Demre and Finike on the south. The region has been shown an inner zone characteristic and has evolved from a subsistence agriculture economy that has been around for centuries to a more vibrant economy, such as dense fruit and vegetable farming, in which cereal crops and livestock are also included.

This area has possessed a strong religious heritage that has been carried to this day through certain religious figures since the XIV. century. Particularly,

a full-fledged reshuffle has been passed and among the local people formed by the peasant and nomadic Turkmen groups, a form of folk religious life against the abstract and theoretical madrasa Islam has been adopted more widely in the last half century. Therefore, this religious environment has had a significant impact on the relocation of ancient religious beliefs and practices to an oral culture today.

The beliefs and rituals built around death in Elmalı can be classified during death, after death of a person before the washing, during the washing of the dead, in the funeral, in the cemetery, and on the following days. In every phase, rich and detailed imaginations, accompanied by ceremonies and actions, act as parts of a whole, and each one carries strong ideas, even one that emphasizes a certain life discipline and morality. However, these religious beliefs and practices have many important functions clearer for the immunization of an event that led to a series of individual and social instability in the sense of death and placing a cosmic frame. Of course people have the knowledge that death is natural. But these various religious patterns have shown that the people have more functional information about death.

There has been always a strong religious aspect of the phenomenon of death in this region. As a matter of fact, that it was possible to see a strict theological discipline at every stage. In the same way, the phenomenon of death has manifested itself in a very strong social, economic and cultural structure. All the times, places and instruments related to death have been sanctified because of horror and mystery of death. It has been influential in the formation of a certain mentality among the people by putting an ascetic point of view according to the norms accepted by a great majority and having an important place in everyday life in this area. The death ceremonies were not limited to the third, seventh, fortieth, fifty second days of death and its anniversaries. Every ceremony and meeting of religious nature at the same time could be transformed into a ceremony with the same memorial of death. All of this means a social solidarity to establish the lost order, allowing the forgiveness of God to stay away from some evil and unsettling things from the other side. Thus, while the people were seeing their own fate in these kind of ceremonies, and death has been connected to a plan by their future.

In fact that we can also imagine this today, we have a socioeconomic function of death when we included the grave sector, which is now entering as a strong era. However, the relationship between death and society has been mutual. Indeed, while death affects itself what it is doing in the region, the social structure and changes there have also had a significant impact on the death situation. The new possibilities, individualization, wealth, prosperity and comfort provided by the municipalities and the headman of the village in this frame of the new consciousness levels, the washing of the dead in this frame have brought the routine and laxity to the very precarious responsibilities motivated by the stronger community character and the stronger in the ritual ceremony. Although the modernization and its new levels of consciousness have brought about a series of changes on death in Elmalı region, it has historically demonstrated a continuity of life with respect to the religious symbiosis, the death of the individual, the ceremonies held on certain days and the desire to remember the dead with goodness.

GİRİŞ

İnsanın tabiat ve evrenle girdiği ilişkide somutlaştıramadığı kavram ve olayları semboller aracılığı ile formüle etme yaklaşımı insanlık tarihi kadar eskidir.[1] Bu sembolleştirmeler sadece doğa güçleri ve yaratılışa münhasır olmayıp ölüm ve ötesini de içine alan geniş bir sosyal evreni ilgilendirmektedir. Tabiatı gereği genellikle dinsel bir inanç sistemiyle koşut şekillenmiş bu sembollerin hangi sosyokültürel, dini, ekonomik ve tarihi olayların etkileşimi ile toplumsal bir anlam ve pratiğe dönüştüğü karmaşık olmakla birlikte ilgi çekicidir. Söz konusu semboller sistemi içinde, bıraktığı etkilerle önemli bir geçiş ritüeli olan ve Anadolu'da birtakım benzerlikler ve farklılıklarla yaygın bir görünürlüğe sahip ölüm inanç ve uygulamaları bu konuda daha renkli ve çarpıcı bir örnek olabilir. Ne var ki ölüm olayı toplumsal düzlemde kendini sadece biyolojik varlığın sona ermesi şeklinde değil; aynı zamanda psikososyal, kültürel, dini, tarihi, felsefi, mistik vb. yönleri olan çok boyutlu bir olgu olarak sunmuştur. Buna göre ölüm

1 K. Özlem Alp, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş* (Ankara: Eflatun Yay., 2009), 28.

olayının sosyolojik karakterinin anlaşılması ancak onun üzerine oturduğu toplam sosyal ve kültürel mirasın mevcut toplumsal yapıyla ilişkilerinin gözden geçirilmesi ile mümkün olabilecektir.

Ortaçağ, bağımlı köylü tarımı üzerinde yükselen dinsel karakterli kültür daireleri ve bölgesel uygarlıklar dönemi olarak tanımlanabilir. Bilindiği gibi paleolitik insanın ilkel yaşam pratiği öncelikle farklı totem atalarının soyundan gelmekle sınırlanan kabilesel aidiyetlere daha sonra da çok daha katı bir yapı olarak kendini gösteren devlet teşkilatlanmasına dönüştü. Bu konjonktürde Asya, Avrupa ve Afrika gibi anakaraların kavşak noktasında bulunan ve Anadolu'nun da içinde yer aldığı Yakındoğu ise Sümer, Babil, Elam, Asur ve Akad gibi ilk uygarlık alanlarıyla belli bir bütünsellik içinde görülmüştür. Büyük İskender'in Doğu-Batı arasında fetihlerle yarattığı meta dolaşım ve Roma'nın İngiltere'den Mısır'a uzanan geniş bir alana yaydığı ticaretle sağladığı bütünlük nihayet Germenler, Araplar, Slavlar ve Türkler gibi kabile halklarının uygarlık sürecine katılmalarıyla bölünmüştür. Bu tarihsel durum söz konusu kabile halklarının devlete geçiş sürecinde benimsedikleri evrensel dinlerin birbirine karşı mevzilenişi yanı sıra hem birbirlerinden etkileşmeleri hem de kendi dinsel gelenekleri ile bir yüzleşmeyi de gündeme getirmiş olmaktadır.[2]

Gerçekten böyle bir tarihsel ve epistemolojik tedahül etrafında herhangi bir kültürel unsurun hangi arketipler üzerinde ve nasıl bir etkileşimle şekillendiği konusu oldukça karmaşık bir meseledir. Aynı şekilde arkeolojik çalışmaların ulaştığı bulgular kapsamında ifade etmek gerekirse şimdilik insanla birlikte görülen ölüme bağlı gelenekler[3] için de durum aynıdır. Ölümle gelen kırılmalar farklı toplumsal kümelerde görgül birtakım durumlar yaratmış ve yine ölüm olayı derin bir anlam şebekesi içinde dünden bugüne toplumsal bir tasarıma sahip olmuştur. Araştırma sahası bağlamında söylenecek olursa bugün bu tasarımın temel ayaklarından biri yukarıda genel hatları ifade edilen ve geniş tarihsel süreçte şekillenen milli din, diğeri de bu tarihi belli bir zaman aralığında bölen evrensel dindir.

---

2 Halil Berktay, "Azizler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tek Tanrıcılık İçinde Özümlenmiş Paganizm", *Eyüp: Dün / Bugün* içinde, haz. Tülay Artan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,1994), 25-26.

3 Ahmet Uhri, "Batı Anadolu Erken Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri" (Doktora tezi, Ege Üniversitesi, 2006), 18-20.

Farklı kültürel karışımlara rağmen milattan önce II. yüzyılda Hunlarda tespit edilen Gök-Tanrı, güneş, ay, atalar, ölüler ve yer-sularla ilgili kültler son zamanlara kadar Türk unsurlar arasında varlıklarını sürdürmüştür.[4] Geniş hayvan sürüleri ve avcılık temeli üzerine oturmuş bir ekonomi ile askeri ve siyasi karakteri baskın bozkır Türk topluluğunun *Tengri* (Tanrı) düşüncesinde *bayat* (kadim), *açu* (baba), *idi* (sahip), *ogan* (kadir), *çalap* (mevla) sıfatları belirgin şekilde öne çıkmıştır.[5] Ruh ve can mefhumları birtakım farklı kelimelerle bütün Türk boylarında yer almıştır. Bunlarla ilgili tasavvurlar, ölüm, ölümü takip eden inançlar, uygulamalar ve elbette bu süreçte kendini gösteren bütün sırlar belli bir kozmolojik ve kozmogonik disiplinin ürünü olarak hep kendi yaşam dinamikleri ile uyumlu olmuştur.[6] Belli bir zihniyet dünyası etrafında şekillenmiş söz konusu tasavvur ve ritüeller Hunlardan Gök Türklere, Oğuzlardan XIII. yüzyıl Kıpçak-Kuman Türklerine ve oradan da bugünkü Altaylılar ve Yakutlara kadar geniş bir tarihsel süreçte ve doğal olarak yeni birtakım formlarla bugüne ulaşmıştır. Bu durum hiç şüphe yok ki Anadolu'da da bir karşılık bulmuştur.[7] Fakat Türklerdeki ölüme bağlı âdetler dönemsel birtakım değişiklikler göstermiş ve hatta aynı dönemde bile farklı uygulamalar göze çarpmıştır.[8] Yine de geleneksel Türk dini ile ilgili arketipler dış dinamiklere ve içerdeki değişime rağmen Türk toplulukları arasında asırlarca varlıklarını sürdürmüş ve bunlar belli bir dönemden sonra geleneksel dinden evrensel dinlere; özellikle de İslam Dinine geçiş sonrasında da tarihi kutsal karakterini bir şekilde muhafaza etmiştir.[9]

---

4 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1972), 1.

5 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 308-309.

6 Edward Tryjarski, *Türkler ve Ölüm,* trc. Hafize Er (İstanbul: Pinhan Yay., 2012).

7 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* 176-203.

8 Ünver Günay ve Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (Ankara: Ocak Yay., 1997), 76.

9 Bk. H. Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 1-28. Fuad Köprülü, "İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", trc. Yaşar Altan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 145. Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi,* 103-104. Yaşar Kalafat, "Gök-Tengri İnancının Anadolu Türkleri'ndeki İzleri", *Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi* 10 (1999): 1-6. Ali Ünal, "Kırgız Toplumunda Ölüm ve Ölüm Öncesi İnanışlar", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 11-12 (2011): 283-292. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yay., 2015).

İslam Dini ölümle ilgili oldukça teferruatlı inanç ve uygulamaları kapsayan normlarıyla VIII. yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir yoğunlukta bu milli dini gelenek üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bunu, İslam'ın bahse konu geleneğin süzgecinden geçirilmesi olarak okumak da mümkün olabilir. Her şeye rağmen kültürün bu yeni evrensel etkileşim sahası; ölümün mahiyeti, ölüm sırasında yapılacak işler, cenazenin yıkanması, kefenlenmesi, cenaze için namaz, kıraat, dua, kimlerin cenaze namazı kılınacağı, namazın nasıl kılınacağı, namaza katılmanın sevabı, cenazenin teşyii, taşınması, taşınmasının şekli, kabre konulması, defni, defin sırasında cemaatin yapması gerekenler, cenazeye erkek ve kadınların katılması, ölen kişilere karşı sorumluluklar, taziye, kabir ziyareti, ölüler için hayır yapma konularında geniş teolojik düzenlemeler ve normlar getirmiştir.[10] Ancak ölüm olgusunun bütün bunların çok daha ötesinde derin, sosyal, kül-

[10] Bk. Fahreddin Atar v.dğr., *İslam İlmihali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 2007), 445-457. Vecdi Akyüz, "Ölüm Sonrası Yapılan Bazı Dini Geleneklerin Değerlendirilmesi", *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 81-84.

türel, felsefi, mistik, psikolojik anlamları olduğu ortadadır.ölüm olgusu Türkiye'de belli bir kültürel perspektifi yansıtacak şekilde teoloji[11] felsefe[12] edebiyat[13] tasavvuf[14] psikoloji[15] özellikle de halk bilimi[16] çerçevesinde belli bir akade-

---

[11] Bk. Habil Şentürk, "Ölüm Geçeği ve Allah İnancı", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 303-312. F. Asiye Şenat Kazancı, "Kur'an'da Ölüm- Mevlânâ'da Şeb-i Arûs (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I* içinde, haz. A. Elmalı ve A. Bakkal (Şanlıurfa: 2007), 217-224. Muhammed Çelik, "Kur'an'da Ölümden Sonra Dirilişin Akli Temelleri", *Diyanet İlmi Dergi* 43, sy. 2 (2007): 191-214. Mevlüt Erten, "Kur'an'da Ölüm Panoraması (Kıyamet Suresi 26-30. Ayetlerine Yeni Bir Bakış)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2011): 193-214.

[12] Bk. İsmail Yakıt, "Mevlana ve Ölüm Felsefesi", *3. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler* içinde, haz. Ahmet Sevgi v.dğr. (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1989), 73-96. Mustafa Akçay, "Gazzâli Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı", *Ekev Akademi Dergisi* 9, sy. 23 (2005): 85-102. İbrahim Coşkun, "Fahreddin er-Razi'ye Göre Nefs (Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2005): 1-17. M. Necmettin Bardakçı, "Gazzâlî'de Ölümsüzlük Düşüncesi", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (Isparta: 2014), 343-352.

[13] Bk. Namık Açıkgöz, "Yunus Emre'de Ölüm: Genç Ölümleri veya Gök Ekini Biçmek", *Diyanet Dergisi –Yunus Emre Özel Sayısı-* 27, sy. 1 (1991): 115-125. Abdülhakim Koçin, "Ölüm Gerçeğinin Türk Kültürüne ve Anadolu Türk Şiirine Yansıması", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, sy. 5 (2003): 135-160. İlyas Yazar, "Kadı Burhaneddin Şiirinde Ölüm Temi ve Ecel Kavramına Biçimsel Yaklaşım", *Turkish Studies* 4, sy. 6 (2009): 464-477. Recep Garip, "Edebiyatımızda Ölüm ve Ahiret", *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 135-139.

[14] Bk. Demirci, Mehmet, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", *İslami Araştırmalar* 3 (1987): 89-104. Mehmet Demirci, "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)", *Tasavvuf* 2, sy. 4 (2000): 9-16. İhsan Soysaldı, "Sufilerin Ölüme Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006): 135-148. İsa Çelik, "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm", *Atatürk üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 40 (2009): 119-146.

[15] Bk. Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 3 (1991): 151-165. Hayati Hökelekli, "Ölümle ilgili Tutumlar ve Dini Davranış" *İslami Araştırmalar* 5, sy. 2 (1991): 83-91. Faruk Karaca, "Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İslami Araştırmalar* 14, sy. 3-4 (2001): 501-512. Mustafa Koç, "Ölüm Psikolojisi I", *Tasavvuf* 3, sy. 8 (2002): 117-146. Mustafa Koç, "Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy.1 (2004): 203-228. Sema Yılmaz, "Çocuklarda 'Ölüm Kaygısı'nın çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Bilimname* 2, sy. 25 (2013): 169-189.

[16] Bk. S. Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971). Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri* (Ankara: Ebabil Yay., 2006). Y. Ziya Keskin, "Şanlıurfa Halk Kültüründe Ölüm", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006): 7-41.

mik ilgi uyandırmıştır. Bu çalışmalar yanında, yetersiz olmakla birlikte son zamanlarda konunun sosyolojik olarak da merak uyandırmaya başladığı görülmektedir. Bu çerçevede Adem Sağır, ölüm olgusunu teolojik açıklamaların ötesine taşıyarak onu tarihi ve güncel boyutlarıyla özel bir sosyolojinin konusu yapmıştır.[17] Alaattin Dikmen, Diyarbakır'da yaşayan Süryani, Ermeni, Sünni ve Alevi çevrelerin ölümle ilgili uygulamalarının sosyal bütünleşmeye ve ölümü içselleştirmeye katkısını araştırmıştır.[18] Ayrıca ölümün toplumsallaştırılması,[19] taziye geleneği,[20] geleneksel toplum ve modern toplum karşıtlığında ölüm,[21] ölüm fenomeni[22] ve Alevilikte ölümle ilgili inanç ve uygulamalar[23] sosyolojik olarak incelenen konular olmuştur.

Bu çalışma yukarıda üzerinde durulan dini ve tarihsel birikimi dikkate alarak bugün Elmalı'da ölümle ilgili inanç ve uygulamaların hangi sosyokültürel ve ekonomik etkileşim sahasında nasıl toplumsal bir forma büründüğü temel probleminden hareket etmekte ve Elmalı yöresi örneğinde ölümle ilgili inanç ve

---

Eyüp Akman, "Kastamonu'da Ölümle ilgili Âdet ve İnançlar", *Folklor/Edebiyat* 15, sy. 59 (2011): 191-196.

17 Bk. Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014). Adem Sağır, "Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20, sy. 1 (2016): 271-298.

18 Bk. Alaattin Dikmen, "Değişik Din Mezhep Müntesiplerinin Ölümle Gelen Sosyal Birliktelik Algıları ve Ölümü İçselleştirme Uygulamaları (Diyarbakır Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy. 40 (2015): 456-465.

19 Bk. Yıldız Akpolat, "Ölüm İdeolojisi ya da Ölümün Toplumsallaştırılması olarak Eshab-ı Kehf Miti", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu* içinde, haz. S. Küçükdağlı ve S. Yakar (Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2013), 427-438.

20 Bk. Ali Albayrak ve İsmail Arıcı "Elazığ'da Taziye Geleneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (2007): 33-44. Mustafa Hakkı Ertan, "Sosyolojik Açıdan Batman ve Yöresindeki 'Taziye Geleneği' ve Bu Geleneğin Anadolu Taziye Kültürü İle Karşılaştırılması", *Yaşam Bilimleri Dergisi* 1, sy. 1 (2012): 949-962.

21 Bk. M. Süheyl Ünal "Zamansız Ölüm: Geleneksel ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy. 2 (2011): 121-133.

22 Bk. Zülküf Kara, "Ölüm Fenomeni Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması (Kayseri Örneği)", (Doktora tezi Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

23 Bk. Y. Mustafa Keskin, "Sarısaltık Ocağına Bağlı Aleviler'de Ölüm İle İlgili İnanç ve Ritüeller (Tunceli Karacaköy Örneği)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2003): 115-130. Ali Albayrak, "Keçiören Caferilerinde Ölüm Adetleri ve Uygulamaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2006): 85-93.

uygulamaların din sosyolojisi açısından incelenmesini konu edinmektedir. Araştırma bir süreklilik ve değişim çerçevesinde önemli bir geçiş ritüeli olarak ölüm olgusu ile söz konusu sosyokültürel, ekonomik, tarihi ve dini birikim arasındaki ilişkilere din sosyolojik bir açıklama getirmeyi hedeflemektedir. Bir alan araştırması olarak planlanan çalışmada temel metodolojik kabul, ölümle ilgili inanç ve uygulamaları kendi özgül çevresinden hareketle anlamak ve değerlendirmektir. Araştırmanın verileri 2016 yılı ağustos ve eylül aylarıyla 2017 yılı ocak ayında, Elmalı'da görev yapan/yapmış 10 din görevlisi ile yarı standartlaştırılmış görüşme formu kapsamındaki sorun merkezli görüşme ve katılımlı gözlem teknikleriyle elde edilmiştir. Katılımcı olarak din görevlilerinin tercih edilmesinde onların halk arasında söz konusu inanç ve uygulamalara en fazla muhatap olan mesleki kategoriyi teşkil etmeleri ve bir değişim dinamiğinde yoğun bir gözleme herkesten daha fazla olanak tanımaları etkili olmuştur. Kayıt cihazı yardımıyla toplanan veriler bir çetelede kategorize edildikten sonra fenomenolojik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu çerçevede araştırmanın amacına ulaşması için öncelikle bir geçiş ritüeli olarak ölüm olgusu, din ve kültür ilişkileri üzerinde kavramsal bir tartışma yapılmış ardından araştırma alanının tarihi, dini ve sosyal yapısı gözden geçirilmiş ve nihayet ortaya konan tarihsel birikimden hareketle sahanın ölümle ilgili inanç ve uygulamalarına sosyolojik bir açıklama getirilmiştir.

1. BİR GEÇİŞ RİTÜELİ OLARAK ÖLÜM, DİN VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Ölüm, öte dünyaya yolculuk olarak ilk kez bilincin şekillenmeye başladığı topluluklardan ölümlülüğün bir yapısökümle karşı karşıya geldiği ve "iyi yönetilmiş ölüm" gibi yeni stratejilerin devreye sokulduğu modern topluma, oradan da modernitenin bu çaresizliğine karşı farklı arayışların hız kesmeden sürdüğü postmodern toplumlara kadar ilginç bir sosyal tarihe sahiptir.[24] Örneğin insanın avcılık ve toplayıcılığa tekabül eden ilk dönemi için ölüm, hayattan kesin sınırlarla ayrılmış bir olgu değildir; fakat yerleşik kültüre geçilmesi, şehirlerin ortaya çıkması ile artık ölümün öteki dünya kadar bu dünya ile de ilgili bir şey olduğu

[24] Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri,* trc. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 160-244.

anlaşılmıştır. Avcı ve toplayıcı türdeşlerine göre sonraki dönemlerde insan ölümün gelişini görme ve yerine göre daha kontrollü bir şekilde onu karşılama kabiliyetlerini keşfetmiştir. Ancak toplumun ölüm olgusu ile ilişkisi bugün de tekdüze değildir. Sosyoekonomik, kültürel, coğrafi pek çok değişkene göre onlardan bir kısmı ölümün getirdiği karmaşa ve belirsizliği yumuşatmak için çaba gösterirken bir kısmı da ölüm için hazırlık yapmayı hayati bir disiplin ve ahlaki bir sorumluluk görmüştür.[25] Fakat şartlar ne olursa olsun öldürülemez ve teskin edilmesi güç bir ölüme karşı toplumun inşa ettiği anlam dünyasının yoğun bir şekilde dinsel ve kozmik bir referans çevresine koşut şekillendiği görülmektedir. Tartışmasız böyle bir çaresizlik karşısında kültürel sistemin bir unsuru olarak din toplumun keşfettiği en önemli araçlardan biridir. Nitekim Spencer dinin ilk defa ölüm korkusu, Tylor da animizm inancı etrafında doğduğunu ifade etmiştir. Son görüşe göre ilk dini törenler cenaze törenleri, ilk mabetler de ataların mezarları olmuştur.[26]

Din zengin bir tanımlama çevresine sahiptir.[27] Bu tanımlardan birine göre din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insani bir girişim; *dünya kurma* ve *dünya koruma* olarak ifade edilebilecek iki adımlı yasallaştırma sürecidir. Bu çerçevede din öncelikle toplumsal kurumlara ontolojik statüler vermek suretiyle onları nihai, evrensel ve kutsal bir kozmik referans çevresine yerleştirip meşrulaştırır. Daha sonra ise o, gündelik hayat içinde toplumsal olarak kurulan bu anlam dünyasının gerçekliğini koruma ve yasallaştırma işlevini yerine getirir.[28] Öte yandan kültür de yapısı gereği farklı tanım olanaklarına fırsat vermekle birlikte[29] örneğin Tylor'a göre toplumun bir üyesi olarak insan tarafından elde edilen bilgi, inanç, sanat, gelenek, görenek, değerler ve benzeri yetenek ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür.[30] Geertz ise kültürü, toplumsal formlarda birtakım sembollerle yer alan anlamların tarihsel yönden aktarıldığı, sayesinde insanların

25 Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi,* trc. Tuğçe Kılınç (Ankara: Phoenix Yay., 2012), 17-18.
26 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 123-129.
27 Bk. Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2008): 73-93.
28 Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Penguin Books, 1973), 34, 44, 50.
29 Bk. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 95-102.
30 E. Burnett Tylor, *Primitive Culture,* Vol. 1 (London: John Murray, 1871), 1.

iletişime geçtikleri ve yaşama dönük bilgilerini ve tutumlarını geliştirdikleri, nihayet simgesel özellikleriyle aktarılan kalıp ve kavrayışlar dizgesi olarak ifade etmektedir.[31] Bu ortak davranış kalıpları ve değerler etrafında kültür, dışarda bir birim olmaktan daha çok inançlar ve ortak düşünce tarzlarıyla manevi bir bütünlük ve süreklilik ortaya koymuştur. Gerçi modern toplumda hayat, dini inançlarla zorunlu bağı olmayan salt seküler bir şey olarak düşünülse de başlangıçtan beri kültürün, din gibi hayatın daha yüksek ve evrensel kanunlarına uygun olarak düzenlenip sürdürüldüğü bir gerçektir. Bu yüzden din bazen özel bir mekân veya şahıs bazn de bir eşya veya ritüel sayesinde her zaman beşeri dünyalarla ilahi dünyalar arasında teogamik bir işbirliği yaratmak suretiyle toplumu ortak yaşam desenleri etrafında bir araya getirme konusunda önemli işlevler yerine getirmeye devam etmektedir.[32]

Kültür farklı işlevleri olan bir sistemdir. Kültür burada bizi, kültürel ögelerin örgütlü birliklerde, gruplarda ya da toplumda yaşayan insanlarca ortaklaşa yaratılıp paylaşılması[33] dolayısıyla ilgilendirmektedir. Üstelik bütün bu sosyal kompartımanlarda kaçınılmaz bir şekilde tesirler bırakan din ve kültür güçlü bir şekilde birbirlerini etkileyen önemli iki mekanizma olarak bugün de karşılıklı ilişkilerini sürdürmeye devam etmektedir. Başka bir ifadeyle dinin hayat tarzlarını belirleyiciliği yanı sıra bu yaşam alışkılarının da din üzerinde etkiler bıraktığı çok açıktır. Örneğin ölüm olayı gibi insan ve toplum hayatında son derece ehemmiyetli görülen her şey mutlaka dinsel yaptırım ve sınırlandırmalarla karşı karşıya kalmıştır. Bu anlamda her toplumda görülen geçiş ritüelleri, özellikle de ölüm, söz konusu dinsel kuşatmalar altında bireyi toplumla işbirliğine yönelten toplumsal disiplini sağlamanın önemli bir aracı haline gelmektedir. Dolayısıyla bu ritüeller sadece toplumun, özellikle de genç üyelerin bilinçlenmesi ve sosyalizasyonları için katlanılmış meşakkatler olmayıp aynı zamanda onlar üyelere olağanüstü durumlar için kültürün muhtevasında yer alan kutsal veya bir bakıma yasal çıkış yolları da göstermiş olmaktadır. Dolayısıyla kültürel sistem, ya-

[31] Clifford Geertz, *The Interpretation Of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 89.

[32] Christopher Dawson, "Kültür ve Din İlişkisi", trc. M. Ali Kirman, *Kültür ve Din* içinde, haz. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 3-8.

[33] Güvenç, *İnsan ve Kültür,* 103.

ratıcı ve düzen sağlayıcı vasıflarıyla nihai gücü elinde bulunduran kutsal tarafından tahdit edilip belirlenirken aynı şekilde kültürün de beşer hayatını kendi elinden alıp söz konusu mutlak güç ve iradeye teslim etme gibi planlı bir çabasından söz edilebilir.[34] Söz konusu bu din-kültür etkileşimi, çalışma sahasında ölüm olgusunu anlamaya sağladığı katkı ölçüsünde bu makale için de değerlidir.

2. ELMALI'NIN TARİHİ, DİNÎ, SOSYOKÜLTÜREL VE EKONOMİK YAPISI

Antik literatürde Lycia (Likya) olarak tanımlanan ilçeyi doğudan Antalya, kuzeyden Burdur, batıdan Fethiye ve Muğla, güneyden ise Finike, Demre, Kaş ilçeleri ve Akdeniz çevrelemiştir. Bölgenin Likya dönemi Semayük-Karataş kazılarında ortaya çıkarılan şehir kalıntıları ışığında şimdilik M.Ö. II. ve III. binlere kadar götürülebilmiştir. Likya topraklarında M.Ö. 546- M.Ö. 333 yıllarında Persler, M.Ö: 190 yılına kadar da Büyük İskender ve halefleri hüküm sürmüştür. Bu tarihten sonra Romalıların hükümranlığına giren Elmalı ve çevresi, imparatorluğun M.S. 395 yılında ikiye bölünmesiyle Doğu- Batı kaynaklı çeşitli kültür izlerini taşıyan yeni duygu ve düşünce akımlarının etkisi altına girmiştir. Özellikle kıyı bölgelerde etkili olmakla birlikte VII. Asrın başlarından itibaren I. Muaviye ile başlayan ve IX. yüzyıla kadar devam eden Arap akınları da bölge tarihinde önemli olmuştur.[35]

Bölgenin Türk tarihi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah ile başlamışsa da Elmalı'nın asıl Türk tarihi, bölgenin 1207'de I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından yeniden fethedilip çoğunlukla Üç-Oklardan olmak üzere Menteşe, Saruhan ve Karamanoğullarından Türkmen zümrelerin bölgeye yerleşmesiyle başlamıştır. Elmalı 1324'ten 1423'e kadar Teke Beyliği idaresinde kalmış ve 1423'de II. Murad'ın Teke beyliğini ortadan kaldırması ile idaresi Osmanlı'ya geçmiştir.[36] Tarihte her zaman önemli bir merkez olmuş Elmalı XIX. yy sonuna kadar Konya vilayetinin Antalya sancağına bağlı bir kaza iken daha sonra idari merkezinin Antalya'ya nakledilmesi, coğrafi konumu ve ana yollara uzaklığı nedeniyle önceki siyasi önemini yitirmiştir.[37]

[34] Dawson, "Kültür ve Din İlişkisi", 10-11.

[35] Abdullah Ekiz, *Dünden Bugüne Elmalı* (Antalya: Akdeniz Yay., 2001), 19-26.

[36] Şehabeddin Tekindağ, "Teke-eli ve Teke- Oğulları", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1977): 55-56.

[37] Besim Darkot, "Elmalı", *İslam Ansiklopedisi,* c. 4 (İstanbul: MEB Yay., 1988), 238.

Evliya Çelebi *Seyahatname*'de Elmalı'dan "Bu Elmalı şehrinde kale yoktur. Şehir, Elmalı Dağı eteğinde Cihangir Yokuşu gibi, evleri birbiri üzere dereli ve tepeli yerde yapılmış İrem Bağı gibi eski bir şehirdir. Tamamı 32 mahalle ve 8.888 adet baştan başa tahta örtülü evlerdir"[38] diyerek söz etmiştir. Evliya Çelebi yine "Anadolu Eyaleti'nde Tire, Manisa ve Amasya'dan başka yerde böyle sanatlı yapı yoktur" diye kendisinden söz ettiği Ömer Paşa Camii, Şeyh Yusuf Efendi Camii ve Ümmi Sinan Camii'nden söz ettikten sonra burada 32 mescit 7 sıbyan mektebi, 4 medrese, 1 imaret 5 hamam, 300 dükkan, 70 değirmen ve 3 hanın bulunduğunu ifade etmiştir.[39] Başka bir kayıt, XIX. yy sonunda kazada 20 cami, 3 Rum kilisesi, 1 Ermeni kilisesi, 5 hamam, 3 han ve 508 dükkan olduğunu göstermiştir.[40] Evliya Çelebi eserinde şehrin Kur'an'a karşı ilgisini "Kur'ân'ı Azîm'e olan rağbet meğer Kastamonu'da ola" diyerek ifade etmiş ve Ümmi Sinan, Abdülvehhab Efendi ve menkıbelerinin oldukça fazla olduğunu belirttiği Abdal Musa Sultanın kardeşi Baltasıgedik Mahmud Dede'den söz etmiştir.[41] Elmalı, Türklerin bu bölgeye sahip olmasından itibaren önemli bir ticaret merkezi olmasının yanında pek çok dini, sosyal ve kültürel eserlerle mamur bir şehir haline gelmiştir.[42]

XIV. yüzyılda yaşamış, Elmalı'ya bağlı Tekke mahallesi (köyü) nde medfun bulunan ve Bektaşi geleneğinin sembol isimlerinden biri olan Abdal Musa[43] halifesi Kaygusuz Abdal (ö. 1444?), Elmalı'da Halvetiliğin önemli bir temsilcisi olarak Vehab-ı Ümmi (ö. 1596), Sinan-ı Ümmi (ö. 1657) gibi şahsiyetler yörenin dini geleneği üzerinde önemli tesirler bırakmış[44] ve bugün de ünü bölge sınırlarını aşan

---

38 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi,* c. 2 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 162.

39 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi,* 163.

40 Pars Tuğlacı, *Osmanlı Şehirleri* (İstanbul: Milliyet Yay., 1985), 114.

41 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi,* 163.

42 Bk. Behset Karaca, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı", (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997), 119-120, 358-362.

43 Bk. Musa Seyirci, *Abdal Musa Sultan* (İstanbul: Der Yayınları, 1992). Ramazan Uçar, "Pir-i Sani: Abdal Mûsa", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* içinde, ed. H. İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yay., 2010), 273. M. Cemal Öztürk, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Abdal Musa", *Elmalı İlim ve İrfan Şehri* içinde, haz. Bilal Kemikli (Antalya: Kutlu Avcı Ofset, 2011), 75-104.

44 Bk. Mustafa Tatcı, "Elmalı'nın İrfan Ocakları: Bektâşîlik ve Halvetîlik Üzerine Bir Değerlendirme", *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri* içinde, haz. Bilal Kemikli (Antalya: Barış Matbaası, 2009), s. 49-99. Vejdi Bilgin, "Toplumsal Bağlamı İçinde Ümmî Sinân'ın Şiiri", *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri* içinde, haz. Bilal Kemikli (Antalya: Barış Matbaası, 2009), s. 195-210.

türbelerine yapılan genel amaçlı ziyaretlerle özel ilgi uyandırmaya devam etmektedirler. Özellikle medresenin temsil ettiği soyut ve teorik dini yaklaşımları içselleştirememiş, çoğunluğu köylü ve göçebe Türkmen zümrelerinden oluşan yöre halkının böyle bir dinsel ortamda kendilerine çekici gelen eski dini inanç ve uygulamaları daha ilk dönemlerden itibaren sürekli taşıdıkları bir gerçektir.[45] Ancak anlaşılan o ki farklı dini geleneklerin beslediği bu dini örgütlenmeler tarihsel süreçte Osmanlının güttüğü genel din politikasından da çok önemli ölçüde etkilenerek şekillenmiştir.

Öte yandan Elmalı, tarihi bakımdan önemli bir merkez olmasına rağmen çeşitli tarihi olayların da etkisiyle demografik olarak Osmanlıdan Cumhuriyete önemli bir artış göstermemiştir. Yapılan bir araştırmaya göre 1455 yılında 330 civarında olan nüfus 1530 yılında 1510, 1568 tarihli bir tahrire göre de 1250 olarak tespit edilmiştir[46] 2016 yılı nüfus sayımına göre ilçenin toplam nüfusu 38.623 olarak tespit edilmiştir.[47]

Elmalı sahil şeridi ile kuş uçuşu 40-50 km'lik bir mesafede bulunmasına rağmen coğrafi şartlardan dolayı kesin olarak bir iç bölge özelliği yansıtmaktadır. Osmanlı döneminde Elmalı'nın ekonomik gücünü ayakta tutan, verimli ovalarında yapılan çiftçilik olmuştur. Hayvan ve orman ürünleri, daha sonra yerlerini daha küçük işletmelere bırakacak olan dokumacılık ve deri imalatı bu dönemde bölgenin ekonomisine önemli katkılar sağlayan diğer sektörler olmuştur.[48] Elmalı 1150 civarındaki yükseltisi, 1594 km'lik yüzölçümü ve karasal iklimi çerçevesinde bugün de yeni nesil tarımsal ürünler, sebzecilik, meyvecilik, hayvancılık ve hayvansal ürünlerle belli bir ekonomiye sahiptir. Küçük ölçekli işletmeler ve fabrikalar yanında özellikle son yıllarda devlet destekli yapılan seralar ve diğer tarımsal faaliyetler yöre ekonomisine önemli katkılar sağlamıştır. Bugün Elmalı, coğrafi faktörler ve sahip olduğu sosyoekonomik bagajla yeni bir senteze ulaşmıştır.

---

45 Karaca, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı", 33.

46 Bk. Karaca, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı", 120-121.

47 (www.nufusu.com. Erişim tarihi 23.02.2017).

48 Ekiz, *Dünden Bugüne Elmalı*, 50.

3. ELMALI'DA ÖLÜMLE İLGİLİ İNANÇ VE UYGULAMALAR

Canlı ve cansız varlıkların bir ruha sahip olduğu düşüncesi Türk dini tarihinde süreklilişe sahip bir inanıştır. Doğal olarak ölen kişi de bir ruha sahip görülmüştür. Örneğin Elmalı'da ölümün gerçekleştiği ilk günler, perşembe ve pazar geceleri bazen de bir zaman kaydı olmaksızın ölen kişinin ruhunun, yaşadığı evi etrafında dolaştığına inanılmıştır. Ölülerin niyetlerini anlamak, ruhlarını şad etmek, öte dünyadaki durumları için yardımda bulunmak, memnun olmalarını sağlamak, iyiliklerini celp etmek, yerine göre kötülüklerinden korunmak maksadıyla ölüm olayı gerçekleştiği ilk andan itibaren Elmalı'da önemli inanış ve ritüellere refakat etmiştir. Genel olarak bu inanç ve uygulamalar dini içine alan; fakat bununla birlikte birey ve toplumun varoluşsal sorunlarına da işaret eden geniş bir düzlemde cereyan etmiştir. Ölüm olayı daha ilk gerçekleşme anından kabre ve oradan nesiller boyu devam eden inanç ve uygulamalara kadar her safhasında bu toplumsallığı güçlü bir şekilde yansıtmıştır. Nihayet bu çerçevede din ve toplum, bireysel ve toplumsal bir dizi istikrarsızlıklara yol açan ölümün bir düzene bağlanmasında iki önemli faktör olmuştur.

Araştırma alanında ölüm genel olarak hazırlığı olan önemli bir olaydır. Kefen, öldükten sonra üzerine yatırılacak battaniye ve lazım olacağı düşünülen diğer malzemeler önceden temin edilerek evde saklanır. Yanı sıra kabirlerin örülmesi ve düzenlenmesinde kullanılacak kerpiçler de erken yaşlarda hazırlanır. Bugün ise kerpicin yerini genellikle tuğla ve mermer almıştır. Cenaze masraflarında kullanılmak üzere "ölümlük" olarak ifade edilen "para koyma" alışkanlığı da yörede oldukça yaygındır. Yörede ölüme bağlı inanç ve uygulamalar; ölüm sırasında, ölüm sonrası cenaze yıkanmadan önce, cenazenin yıkanması sırasında, cenazenin teşyiinde, kabristanlıkta ve takip eden günlerde yapılanlar olarak kategorize edilebilir. Ancak her safhada bunlar belli bir yaşam deseni ve disiplininin bütünleyici unsurları olarak görülmüştür.

Çok yaygın İslami bir değer olarak Elmalı'da da ölmek üzere olan kişinin durumuna göre yanında Kur'an-ı Kerim okunur veya ağırlaşmışsa duyacağı şekilde kelime-i şehadet ve kelime-i tevhit getirilir, Âmentü duası okunur. Bunlar ölmekte olanın öteki dünyaya imanla göçmesi için bir telkin ve hatırlatmayı ifade etmektedir. Kapı ve pencereler başlangıçta muhtemelen cenazeyi daha se-

rin bir ortamda tutma maksadıyla açılmışsa da bu eylemler zamanla içeriye meleğin kolay girmesi ve kişinin canını kolaylıkla teslim etmesi gibi tasavvurlar etrafında kutsallıklar kazanmıştır. Kişi vefat edince gözleri kapatılmaktadır. Yine de gözlerin açılması "gözünün arkada kaldığı" ile ilgili inanışlara sebep olmuştur. Dinsel bir sembolizm ve cennet tasavvuru ile ilgili olmalı ki Yuva Köyü'nde önceleri ölen kişinin gözleri üzerine yeşil bitkiler konulmuştur.

Ölüm olayı gerçekleştikten sonra cenaze bir yorgan veya battaniye üzerine yatırılıp karnı üzerine bir metal konmakta ve çene altından başı, başparmaklarından ayakları bağlanmaktadır. Yörede ölüm olayının duyurulması için camilerden salâlar okutulur, şehir merkezinde anonslar yaptırılır. Katılımcılardan bir kısmına göre şayet kişi aç ölmüş ve hastane gibi uzak bir yerden getiriliyorsa aracın yol alması için araca toprak ve ekmek konulmaktadır. Araştırma alanında genel olarak cenazenin defni için acele edilirken son yıllarda İslamlar Mahallesi (Köyü) nde cenazenin evde bir gün bekletilmesi, dışardan gelmiş olsa bile evin içine alınması gibi uygulamalara rastlanmıştır. Cenaze yıkanana kadar yakınları başında durur, ev tamamen aydınlatılır. Başka bir odada Kur'an-ı Kerim okunur ve kefen hazırlanır. Kefen kesildikten sonra parçaların arası tütsülenir, üzerine de gül kurusu ve dövülmüş cennet süpürgesi bitkisi, çör otu, kâfurun, zemzem suyu serpilir. Kefen dört kişi tarafından kaldırılarak ateş üzerine konmuş buhurla üç kez tütsülenir. Cenaze yıkanmadan önce ölenin dünyada yerine getirmediği dini sorumluluklarını ortadan kaldırmayı umarak *ıskat ve devir* tabir edilen bir uygulama yapılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı zaman zaman resmi din görevlileri vasıtasıyla bunu engellemek istemişse de cenaze yakınları bu uygulamayı sürdürmede kararlı gözükmüşlerdir.

Cenazeyi yıkamak için evin dışında ateş yakarak kazanlarda su ısıtılması yaygın olarak yakın dönemlere kadar gelmiştir. Son zamanlarda cenazeler büyük oranda belediye ve muhtarlıkların temin ettikleri cenaze yıkama araçlarında yapılıyorsa da kutsal bir hüviyet kazanmış olan "ateş yakılarak kazanda su ısıtma" geleneği toplumsal bir direnç göstermeye devam etmektedir. Bu değişim örneğin teneşir masası üzerine konan su tası, yakılan ateş, su kazanı, cenazenin artık suları, sabun etrafında teşekkül etmiş pek çok inanç ve uygulamayı etkilerken diğer taraftan yeni şartlar yeni inanç ve uygulamaları ve elbette yeni kutsallaş(tır)maları da gündeme getirmiştir. Cenaze teneşire konduktan sonra her ne kadar *kitabi din*in belirlediği normlara göre suyun özelliğini bozsa da yıkanacak

suyun içine cennet süpürgesi bitkisi atılmaktadır. Yörenin bazı yerlerinde teneşir üzerine Mersin bitkisi dalları konur ve cenaze bu şekilde yıkanır. Eğer ölünün hayattayken yıkamasını vasiyet ettiği kişi varsa cenazeyi o yıkar, yıkama suyu evden kullanılır ve suyun artığı rastgele dökülmez. Kazan altında tam yanmamış odunlar, evden başka birinin ölmesine sebep olacağı inancıyla asla kullanılmamaktadır. Cenaze yıkanırken su dökmek isteyenlere su döktürülür, yıkandıktan sonra akrabalardan ölünün elini öpmek isteyenlere eli öptürülür. Ardından toplanan kalabalıktan helallik istenerek dua yapılır.

Cenazenin teşyii, genel olarak kırsal çevrelerde görüldüğü gibi Elmalı'da da toplumsal kontrolün en görünür olduğu safhalardan biridir. Bu çerçevede oturanların ayağa kalkması, cenazeye karşı dönülmesi, cenazenin önüne geçilmemesi, karşıdan araç gelirse cenaze geçene kadar beklemesi cenazeye, dolayısıyla da aynı akıbetle karşılaşacak olan topluma karşı saygının bir göstergesi kabul edilmiştir. Yörede cenazenin sal ile taşınırken hızlı ilerlemesi hayra yorulurken ağır ilerlemesi ise "dünyaya doymadığı", "ahiretteki yerini gördüğü" gibi inançlara sebep olmuştur. Alevi-Bektaşi çevrede (Tekke ve Akçainiş köylerinde) cenaze yolun sağından götürülür ve belli aralıklarla çökülerek salavat getirilir.

Çok aksi bir durum olmadıkça ölen kişi mezarlıkta ölmüş diğer akrabalarının yanına defnedilmektedir. Katılımcılar yaygın olmamakla birlikte ceset defnedildikten sonra üzerine önceden İhlas veya Yasin sureleri okunmuş bir avuç toprak ya da taşın ölünün bağrına konulması veya kefenin arasına atılması gibi bir uygulamadan söz etmişlerdir. Kabristanlığa gelenler kabrin üstüne kürekle toprak atarlar. Can alıcı meleğin oraya geleceği düşüncesiyle toprak atımı sırasında kürek elden ele geçirilmeyip yere bırakılmaktadır. Kabir tamamlandıktan sonra evden getirilen bir ibrik su, kabrin baş tarafından ayak kısmına doğru ve geri dönmeden sıkı bir disiplinle dökülür. Bu arada belirtmek gerekir ki Alevi-Bektaşi köylerde bazen cenazelerin takım elbise, yatak ve döşekle defnedildiğine rastlanmıştır. Defin bitince Kur'an-ı Kerim'den Fatiha, Yasin, Mülk, Nebe, Tekâsür, İhlas, Felak, Nass gibi sureler okunur. Bu merasim yapıldıktan sonra cemaat; yaratmayı, ölümü ve ölümün ardından dirilmeyi hatırlatan ayete telmihen olmalı ki kabir üstüne üç avuç toprak atmaktadır. Bu, toplum arasında önemli bir ritüel kabul edilmektedir. Önceleri kabristanlığa gelenlere ceviz, badem, şeker gibi yiyecekler ve madeni para verilirken bugün bu gelenek köylerde genel olarak terkedilmiş olmakla birlikte şehir merkezinde, mezarlık çıkışı dağıtılan

lokum, bisküvi, çikolata, pide, helva gibi ikramlarla sürdürülmektedir. Defin ve duadan sonra cenaze yakınları mezarlıkta sıraya geçerek ayakta taziyeleri kabul eder. Bu arada imam veya bilen birisi kabrin başında kalarak *telkin* getirir. Yörede genel olarak kişinin kendi ölümünün farkına ancak *telkin* sırasında vardığına inanılmaktadır. İnanca göre bundan sonra ceset mezarda kalır, ruh ise bedenden ayrılarak gider. Araştırma sahasında, ölen kişinin ölümün ilk anından *telkin*e kadar geçen zamanda bütün olanlardan haberdar olduğu ile ilgili oldukça yaygın bir inanış vardır.

Defin sonrası ve takip eden günlerde görülen inançlar ve uygulamalar, ölüm olgusunun toplumsal karakterini en fazla yansıtan safhalardan biridir. Cemaat definden sonra tekrar cenaze evine gelir, orada yine Kur'an okunur, dualar edilir. Yörede ölümü takip eden 3 gün "ziyaret günleri" olarak adlandırılır. Sabah namazından sonra cemaat kabristanlığa gider. Önceden daha teferruatlı olmakla birlikte kabrin başında Kur'an-ı Kerim'den Fatiha, Yasin, İhlas, Felak, Nass sureleri okunur ve dua edilir. Buna "sabah ziyareti" denir. Yörede çok yaygın olarak uygulanan ve çok önem verilen bu ziyaretten sonra cemaat tekrar cenaze evine gelir. Evde ikramlar yapılır, tekrar Kur'an-ı Kerim okunarak dua edilir. Ancak son zamanlarda sabah ziyaretinden sonra evde ikram verme uygulaması din görevlilerinin uzun zaman devam eden telkinleriyle örneğin Yuva Mahallesi (Köyü)nde şimdilik kalkmış gözükmektedir. Şehir merkezinde sabah ziyaretinden sonra ikramlar cenaze evinde, bir kahvehanede veya bir lokantada verilebilmektedir. "Ziyaret günleri" içinde akşamları da taziyeler alınır. Buna "akşam ziyareti" denir. Cenaze evinde bu günlerde akşam namazından sonra cemaate yemek ikram edilir, ardından Kur'an okunarak dua edilir. Yılmazlı Köyü'nde, sual meleğinin "okunması durumunda gelmeyeceği"ne inanılarak ilk gün 1 ve diğer günler birer artırılarak 7 gün Mülk Suresi okunması uygulaması vardır. Yörede yaygın yapılan uygulamalardan biri de cenazenin yıkandığı teneşir üstüne yıkama kazanından alınan bir tas su konması ve etrafının ışıklandırılmasıdır. Ölen kişinin ruhunun geri geleceğine ve kirpiğini bu suya bırakacağına inanılarak yapılan bu uygulama üç geceden yedi geceye kadar bekletilir. Ancak cenaze araçlarının yaygınlaşmasından sonra bu uygulamalardan bir kısmı zayıflamış veya yerini başka uygulama ve inançlara bırakmıştır. Örneğin suyun yanına konan mum yerine "kabri aydın olsun" düşüncesiyle camiye ampul, "yakacağı olsun" inancıyla da kibrit verme uygulamaları görülmeye başlamıştır.

Araştırma sahasında taziyeler genellikle bu ziyaret günlerinin dışına da taşmaktadır. Yakın akraba ve dostlar daha uygun bir zamanda; genellikle bir akşam özel olarak yine taziye için ziyarete gelirler. Bu, cenaze sahipleri tarafından beklenen bir ziyarettir. Ziyaret günlerini takip eden ilk cuma günü, "hafta pişisi" olarak isimlendirilen bir ikramda bulunulur. Ancak bugün bu ikram, ziyaret günlerinin bitimini takip eden bir günde de yapılabilmektedir. Aynı şekilde genellikle ölümün 40. gününü takip eden cuma günü "40 pişisi/ yemeği", 52. günü "52 yemeği" olarak isimlendirilen ikramlar yapılır. Bir yakına; fakat genellikle bir din görevlisine ölümü takip eden 40 gün ölenin ruhuna bağışlanmak üzere Yasin suresi okutulur. Bu uygulama önceden bizzat sabah namazından sonra kabrin başında yerine getirilirken sonraları evden yapılır olmuştur. Ölünün et ile kemiğinin birbirinden ayrıldığına inanılan 52. günü genellikle akraba ve dost çevresinin katılımıyla yapılan programda hoca tarafından 52. gece duası yapılır. Hane halkı bundan sonra da ya ölüm yıl dönümlerinde ya da özel zamanlarda ölen aile üyelerinin ruhuna varması için genel ikramlarda bulunabilir. Ölen kişinin rüyada görülmesi yörede, "ölenin kendisinden hayır beklediğine" yorumlanmaktadır. Böylece ölen kişinin arkasından sadak vermeyi tavsiye eden dini normların da etkisiyle araştırma çevresinde ölenler için hayır yapmanın oldukça yaygın bir uygulama olduğu ifade edilmelidir. Perşembe ve pazar günleri ölenin ruhunun ev etrafında dolaştığına inanılarak ikindi namazı kılındıktan sonra evin dış kapısında buhur yakılması ve ölenlerin ruhuna Fatiha ve İhlas sureleri okunması ritüeli bugün yaygınlığını yitirmiş olmakla birlikte yörede bilinen önemli bir uygulamadır. Yine perşembe akşamları Kur'an okumasını bilenler bazı sureleri okuyarak ölülerin ruhlarına bağışlamaktadırlar. Özellikle bugün bayanlar arasında yaygın olarak görülen dini içerikli değişik toplantılar aynı zamanda ölmüş yakınların anıldığı birer tören hüviyetine de büründürülmüştür. Aynı şekilde çok yaygın olarak kandil günleri, arife günü ve bayramlar kabristanlıkların toplu olarak ziyaret edildiği zamanlardır. Bu zamanlarda kabirler üzerine çiçekler atılır, buğday taneleri saçılır, su bırakılır. Yaygın görüldüğü şekliyle ölen yakınlar çerçevelenmiş fotoğraflarla yaşatılırlar.

4. ÖLÜMÜ ÖLDÜRMEK: ELMALI'DA ÖLÜM OLGUSUNUN SOSYOLOJİSİ

Her zaman özel bir çalışmaya ihtiyaç duysa da genel olarak sosyoekonomik, kültürel ve coğrafi özellikleri çerçevesinde Elmalı, kırsal bir toplum ve bu

tipolojiye uygun bir din temsili içinde görülmektedir. Her ne kadar kategorik bir ayrıştırma birtakım mahzurlar taşısa da genel olarak yörenin dinsel inanç ve pratikleri *folk (halk) İslam* olarak kavramsallaştırılan[49] bir çerçevede görülmektedir. Ölümün de içinde bulunduğu doğum ve evlenme gibi geçiş ritüellerinde söz konusu *folk* özelliklerin kendini daha çok gösterdiği ve genel olarak sözlü kültür etrafında tasarımlandığı bir gerçektir. Buna göre bu informel düşünce kalıpları örneğin birey açısından anlamsal sorunlar yaratan ölümün tabii bir sebebe bağlı olduğunun farkındadır. Fakat bununla birlikte bu bilgi gövdesinde kötülükler ve felaketlere karşı kolektif bir şekilde inşa edilmiş daha işlevsel sebepler ve bunları yatıştıracak başka bilgiler de mevcuttur. Bu bilgi çevresi her zaman geniş bir dini tarihi hatırlatan animist ve senkretik karakterli pek çok renkli, mistik ve sihirsel uygulamalar için elverişli bir yapıya sahip olmuştur. Kutsal metinler bile böyle bir inanç disiplini içinde kolaylıkla dönüştürülmüştür.

Genel olarak Elmalı yöresinde ölümle ilgili inanç ve uygulamalar bir köylü ekosistemine uygun[50] tasarımlanmış ve evrensel bir yasa ile ilişkilendirilmiştir. Bu durum aynı zamanda kendi yapısına uygun bir ideoloji de içermektedir. Fakat bu ideoloji sadece birey ve toplumla sınırlı değil; aynı zamanda canlı ve cansız bütün varlıkların içinde bulunduğu bir dünyada şekillenmiştir. Nitekim yörede kabrin üzerine cennetle aynı sembolik düzlemde buluşmuş çiçeklerin dikilmesi, hayvan ve böceklerin yiyip içmeleri için buğday taneleri ve su bırakılması hep söz konusu ideolojinin bir yansımasıdır. Ölümle ilgili tasavvur, fikir ve eylemler bu ideolojinin sadece belli; fakat kuşatıcı bir alanını teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu kırsal ideolojinin ölüm olgusu üzerinden bütün bir sosyal sistem üzerinde önemli etkiler bırakması şaşırtıcı değildir.

Her şeyden önce belirtilmelidir ki araştırma alanında ölümle ilgili inanç ve uygulamaların sırf dini alana taalluk eden bir yönü vardır. Nitekim *kitabi din* ile *folk din*in geniş ve derin sembolik dünyası etrafında insanlar ölüme hazırlık yapmaktalar ve ölünce de yine bu inançlar çerçevesinde yukarıda belirttiğimiz birtakım uygulamalara muhatap olmaktadırlar. Kaldı ki yukarıda değişik safha-

[49] Bk. Ali Murat Yel, "Türk İslamı", *İslâmiyât* 5, sy. 4 (2002), 163-170.

[50] Bk. Eric R. Wolf, *Köylüler*, trc. Abdulkerim Sönmez (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 155-170.

larıyla üzerinde durduğumuz ölüm olayının her adımı sıkı bir dinsel konformizmle yürümüştür. Ancak bu salt dini özellikler yanında orada ölüm, açıkça sosyal bir boyuta da sahiptir.

Yörede ölümle ilgili değerlerin toplum üzerinde bıraktığı en önemli etkilerden biri güçlü bir normatif bütünleşme yaratmasıdır. Hele hele hayatın ölümle birlikte yürüdüğü ve hatta yaygın bir asketik disiplin ve dünyaya karşı oldukça mesafeli yaygın bir zihniyet dünyası içinde bu durum daha da anlamlı olmuştur. Nitekim araştırma çevresinde ölüm genel olarak gündelik hayatın dışında görülmemiştir. Aileler zaman ve ekonomik bakımdan ölümle ilgili uygulamalara yıl boyu önemli bir enerji sarf etmektedirler. Bu bağlamda yapılan her tören; topluluğu bir araya getirmek, ölüm gibi tarifsiz bir acıda kırgınlıkları askıya almak, kederi dağıtarak yaşayanları güçlendirmek gibi işlevler yerine getirmektedir. Bu bağlamda üyelerin törenlere katılımı dinsel ve toplumsal bir denetime tabi tutulmakta ve bu zamanlarda gündelik işler törenlere göre yeniden düzenlenmektedir.

Ölümle ilgili normlar yörede daha genel işlevler de yerine getirmiştir. Bu inanç ve ritüellerin topluma yaptığı önemli katkılardan biri de ölümle sarsılan anlam dünyasının kozmik bir yasa etrafında bir düzene oturmasını ve toplumun bu olayla başa çıkmasını sağlamasıdır. Nitekim araştırma alanında daha ölümün vuku bulduğu ilk andan itibaren kendini gösteren ve sonraki kuşakları da içine alan zengin inanç ve uygulamalar hep sarsılan bu dünyanın yeniden kurulması ve korunmasına yönelik derin anlam ve semboller taşımaktadır. Wach’ın dediği gibi ölümden sonra uygulanan pratikler böylece ölenin manevi kirlerden ve tehlikeli durumlardan kurtulmasına ve böylece ruhunun mağfirete ulaşması için tanrının müsait kılınmasına fırsat vererek bir normalleşme yaratmış olmaktadır.[51] Elbette bunlar bireyin kendisi ile uzlaşması açısından da oldukça önemlidir. Bahsedildiği gibi kefenin tütsülenmesi, örgütlü dinin müdahalelerine rağmen yapılan ıskat ve devir, kabre veya kefene bırakılan okunmuş taşlar ve törenlerdeki yoğun konformizm hep bu düzen ve uzlaşı arayışının bir ifadesi olmuştur.

[51] Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1995), 102-103.

Yörede ölümle ilgili normlar bireylerin ve genel olarak da toplumun, gelecek kuşaklarda kendilerini görmesi ve ölümsüzlük arzularını teskin etmesi bakımından son derece işlevsel olmuştur. Kavramsal olarak tartışıldığı gibi insanın şu ya da bu şekilde bir ölümsüzlük arzusu taşıdığı yadsınamaz. Bu konuda normların sadece öleni ilgilendirdiği söylenemez. Böyle bir ortamda örneğin evlat, akraba ve yakınların tutum ve tavırları yakın bir dini ve toplumsal denetim altına alınmıştır. Bu çerçevede verili normatif yapı içinde; ölen yakınlar için yas tutulması, ölen büyüğün son kez elinin öpülmesi, büyük bir titizlikle törenlerin yapılması, cenazenin teşyii sırasında saygılı davranılması, ziyaretlere iştirak edilmesi, ölen adına hayır işlenmesi ve sadaka verilmesi, isminin çocuklarda yaşatılması toplumsal olarak her zaman önemsenmiştir. Bu konuda en büyük kaygılardan biri çocukların, öldükten sonra ruhlarına bir Fatiha okuyup okumayacakları ve adlarına hayır yapıp yapmayacaklarıdır. Hatta onların "kursaklı bir evlat"la istedikleri şey de budur. Elbette ebediyen yaşama gibi böylesine hassas bir konuda formel dini kalıplar mümkün olduğunca esnetilmiştir. Her zaman söz konusu arzunun yaşatılmasına katkı sağlayan dinsel dayanışma, orada genel olarak İslam dışı ögeler taşıyıp taşımadığına bakmaksızın her şeyin üzerinde tutulmuştur.

Fenomenolojik olarak Elmalı'da ölümün güçlü normatif yapısı her fırsatta kendisi ile ilişkilendirilmiş zaman, mekân ve eşyanın kutsallaş(tırıl)masını da etkilemiştir. Bu çerçevede ölmekte olan birisinin yanından, "meleğin girmeyeceği" inancıyla kültürdeki kendi özlerine dönük ontolojik değerlendirmelerden dolayı kadın ve çocuklar çıkarılmakta ve mekân kutsallaştırılmaktadır. Ölünün elbiseleri makasla kesilmez. Elbiseler atılmaz ve mutlaka ihtiyaç sahiplerine verilir. Kazan, kazanda ısıtılan su, tam yanmamış odunlar, yıkama suyu, kullanılan maşraba, sabun, cenazenin yıkandığı alan, yıkama suyuna atılmış cennet süpürgesi yaprakları, teneşire konmuş Mersin dalları, mezar, mezarlıktaki ağaçlar ve hayvanlar kutsal birer hüviyet kazanmışlardır. Katılımcılar cenazenin yıkandığı sabunun yörede büyü için kullanılabildiğini de ifade etmişlerdir.

Bugün kentlerdeki kadar olmasa da yörede zamanla ölümün ekonomik bir boyut kazandığı görülmüştür. Özellikle aynı mezarlıkta görülen sade taş şâhideler, çimento dökerek tutturulmuş taşlarla çevrilmiş ve demir şâhideli mezarlar ve nihayet daha modern görünümlü mermer mezarlar bunun bir göstergesidir.

Bununla birlikte ölüm sonrası belli günlerde bir sorumluluk çerçevesinde yapılan ve geniş katılımların olduğu törenler her zaman belli bir ekonomiyi iktiza etmiştir.

Ölümle ilgili tasavvur, fikir ve eylemlerin toplumla ilişkisi karşılıklıdır. Ölüm olgusunun toplum üzerinde etkileri olduğu gibi toplumsal şartların da bahse konu inanç ve ritüeller üzerinde etkileri vardır. Nitekim farklı sosyal tabakalar kendi birikimlerinden hareketle toplumun bu konudaki nesnel gerçekliğini farklı şekillerde içselleştirerek bir farklılaşma yaratmışlardır. Bu sosyal farklılaşma ölüme bağlı inanç ve uygulamalar üzerinde de önemli etkiler bırakmıştır. Bu bağlamda modern dönemde ölümle hayat arasındaki mesafenin açılmasında veya duyarlılığın azalmasında beslenme alışkanlıklarındaki gelişmeler, korunma, tıbbi gelişim ve bütün bunlara bağlı olarak ortalama insan ömrünün uzaması önemli birer faktör olmuştur.[52] Bununla birlikte rasyonel eğitim, en kırsal alanlara kadar kendini zorlayan yaygın bir kitle iletişimi, epistemolojik kaymalar, bireyselleşme vb. diğer modern etkiler bugün ölüm olgusunun geleneksel yapısını sarsan diğer etkenler olmuştur. Örneğin eskinin daha konformist ve yanı sıra birtakım hazırlıkları gerektiren ölüm olayı bugün genç ve eğitimli çevrelerde, yaşlı büyüklerinde olduğu gibi çok da hayatla irtibatlı görülmemiştir. Çünkü onlar en azından kendi büyüklerinin bizzat şahit oldukları çocuk ölümlerini bugün sık bir şekilde görmüyorlar ve daha uzun yaşamak için daha fazla ümit taşıyorlar. Yaşlılara göre gençler, alt eğitim basamaklarına göre üst eğitim basamakları -her ne kadar büyükler tarafından homurdanmalara neden olsa da- sabah namazını müteakip yapılan kabir ziyaretlerine ilgisiz kalmaktadırlar. Sosyal değişmeler normları ve yukarıda üzerinde durduğumuz ideolojiyi de etkilemiştir. Defin sırasında ve ziyaret günlerinde kabristanlıkta kalma süresi eskiye göre daha azalmış, okunan Kur'an surelerinin sayısı düşürülmüştür. Gözlemlendiği gibi kefen ve kabir hazırlıkları bugün daha dar bir çevre ile sınırlı kalmıştır. Bütün bunlar Elmalı'da ölüm olgusundaki değişimi göstermek yanında ölümle hayat arasındaki mesafenin açılmakta olduğunun da bir işareti sayılabilir.

52 Bk. John Hick "Değişen Ölüm Sosyolojisi", trc. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 235-238.

Ölüm olgusu yörede tarihsel bir süreklilik içinde de görülmüştür. Eski Türk dinindeki öteki dünya inancı[53] ile İslam'daki ahiret inancı arasındaki paralellikler kimi inanç ve uygulamalarda bir süreklilik yaratmıştır. Türk dini tarihindeki; ölüm olayından hemen sonra kurbanların kesilmesi, ağıtlar söylenmesi, definden sonra mezardan dönenlerin hep beraber ölünün çıktığı eve gelmesi, yemeklerin yenmesi, ziyaret günlerinde en yakınların evde kalması, ölümün üçü, yedisi, kırkı, yıldönümü gibi özel zamanlarda aş törenleri yapılması[54] uygulamaları bugüne kadar uzanmıştır. Bununla birlikte eski Türklerde ölüye fayda sağlaması için ateşe yemek ve içki dökme, balbal dikme[55] uygulamaları İslam'la birlikte yeni dini-toplumsal alanlar keşfetmiştir. Nitekim yörede doğum, evlilik, askere ve hacca gitme gibi özel zamanlarda verilen yemekler yerine göre ölen yakınlar için hayır işlemenin, dua etmenin birer vesilesi görülmüştür. Yine söz konusu hayır yapma inancı etrafında Elmalı'da ölen adına yol kenarlarına çeşme yapma, kandil günleri ve diğer kutsal kabul edilen günlerde çocukları sevindirme, ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunma bu kapsamdaki yaygın uygulamalardır.

Araştırma alanında, ölen kişinin perşembe ve pazar günleri, adına hayır umarak ev etrafında dolaştığı düşüncesi yaygın bir inançtır. Eski Türklerdeki "ruhların yılda bir gece, hayatta iken yaşadıkları yere gelip toplanmaları" düşüncesiyle[56] paralellik gösteren bu inanç, İslam'ın güzel kokuya yüklediği anlamla buluşmuş ve nihayet perşembe ve pazar günleri ikindi namazından sonra ölülerin ruhlarına bağışlanmak üzere evlerde buhur yakılıp bir Fatiha ve üç İhlas okunması geleneğini bugüne taşımıştır. Ancak yeni kuşaklarda ölüm olgusunun anlam değişimi ve buhurun temin edilmesindeki zorluk sebebiyle yörede bu ritüel son zamanlarda zayıflamıştır. Fakat daha önce köz üzerine buhurun atılması ile yapılan bu uygulamanın bugün "buhur çubuğu" olarak bilinen bir nesneye şimdilik zayıf; ama kararlı bir geçiş yaptığı da belirtilmelidir.

---

53 Bk. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü,* 304.

54 Bk. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* 177-190. Tryjarski, *Türkler ve Ölüm,* 347-354.

55 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,*190-192.

56 İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* 195.

Elmalı'da ölüm olgusu bize Assmann'ın dediği gibi gerçekten bireysel belleklerin oluşması ve korunması için sosyal çevrenin şart olduğunu[57] bir kez daha göstermiştir. Yörede ölümle ilgili inanç ve uygulamaların bu tarihsel, dini, sosyokültürel ve ekonomik karakterinin bundan sonra hangi toplumsal uğraklardan geçeceğini kestirmek şimdiden zor olabilir. Fakat bilinen şey, bazen değişim bazen de süreklilik göstermek suretiyle toplumsal ihtiyaçlara göre söz konusu kültürel belleğin yeni kuşaklara taşınacağıdır.

SONUÇ

Geleneksel Türk dininin başlangıçta belli bir kozmoloji ve kozmogoni etrafında kültürün sembolik ve süreklilik karakterinin yardımıyla ve hiç şüphesiz gündelik hayatta sosyal etkileşimlerle inşa ettiği inanç ve uygulamalar modern dönemlere uzanacak kadar güçlü bir yapı ortaya koymuştur. Elmalı yöresinin ölüm olgusuna bağlı inanış ve uygulamaları anlaşıldığı kadarıyla örgütlü din tarafından sürekli formel birtakım tarizlere muhatap olsa da çok genel olarak *folk* bir karakter yansıtmaktadır. Yörede ölümle ilgili norm ve gelenekler elbette tarihi süreçte ortaya çıkan yeni bilgi gövdeleri, değişim ve kültürel etkileşimlerin izlerini de taşımaktadır. Her şeye rağmen bu çalışma Anadolu'nun mütevazı bir köşesinde din ve kültürün çeşitli inanç ve uygulamalara sahip ölüm üzerinden toplumu nasıl bütünleştirdiğini bir kez daha göstermiştir.

Araştırma sırasında Alevi-Bektaşi inançlara sahip Tekke ve Akçainiş mahallelerinde/köylerinde ölümle ilgili inanış ve uygulamalar bağlamında kültürün bir kısım farklı desenlerine rastlanmıştır. Bu, kültürel bir değişim ve süreklilik bağlamında daha farklı değerlendirmeleri gerekli kılabilir. Fakat burada şu da ifade edilmelidir ki yöredeki diğer köyler bağlamında da tamamen ortak bir inanç ve uygulama birliğinin olduğunu söylemek çok zordur. Nitekim ilçenin daha çok Antalya il merkezi ile irtibatı bulunan doğu tarafı ile yıl boyu daha çok sahil ilçelerle ilişkisi olan güney kısmı ve bunların kısmen dışında kalan batı kısmının birtakım farklılıklar ortaya koyması anlaşılabilir bir şeydir. Yine de onlar

---

[57] Jan Assmann, *Kültürel Bellek,* trc. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 44.

belli bir dini, tarihi, sosyal ve ekonomik şartlar içinde ölümle ilgili inanç ve uygulamalar konusunda ortak bir ideoloji yaratmışlardır. Bu ideolojik bakış her zaman onların verili toplumsal yapılarıyla yakından ilişkili olmuştur. Elbette toplum bu değerler özelinde beşeri bir dünya inşa etmiştir. Değişen anlam setleri ve hiçbir zaman tam olarak sağlanamayacak sosyalleşme sebebiyle toplumun, ölümün dehşeti ve yarattığı istikrarsızlık karşısında sağlam bir yapı oluşturması da mümkün gözükmemektedir. O halde ölümün yarattığı travma karşısında düzen arama ve onunla başa çıkma, toplumun kendi birikimleri çerçevesinde sürekli olarak tekrar edilmesi gereken bir mücadele olmaktadır. Nitekim modern dönemlerde ortalama ömrün ilerlemesi ve öteki modern bileşenlerin etkisiyle ölüm olgusunun karşı karşıya kaldığı yeni anlam setleri yeni inşaları zorunlu kılmış ve bugün yörenin ölüm inanç ve uygulamaları yeni evrenler keşfetmiştir. Ancak bu yeni durum geleneğin akraba ve dostlar arasında daha sessiz ve sakin görüntüsünün aksine kuvvetle muhtemel yakınlardan uzak, daha sancılı ve daha travmatik bir anlam seti etrafında şekillenmektedir.

KAYNAK KİŞİLER

1. Halil Yalçınkaya, Emekli Kur'an kursu öğreticisi.
2. Nasuh Zorlu, Yeşil Cami İmam Hatibi.
3. Hasan Ali Atay, Akpınar Camii İmam Hatibi.
4. Mustafa Kavun, İsa Efendiler Camii İmam Hatibi.
5. Ahmet Yavuz, Sanayi Camii İmam Hatibi.
6. Ali Yılmaz, İmamlar Camii İmam Hatibi.
7. Ramazan Demirdal, İslamlar Camii İmam Hatibi.
8. Adem Öztürk, Emekli İmam Hatip.
9. Mehmet Acar, Emekli İmam Hatip.
10. Ramazan Dönmez, Merkez Fatih Camii İmam Hatibi.

KAYNAKÇA

Açıkgöz, Namık. "Yunus Emre'de Ölüm: Genç Ölümleri veya Gök Ekini Biçmek". *Diyanet Dergisi –Yunus Emre Özel Sayısı-* 27, sy. 1 (1991): 115-125.

Akçay, Mustafa. "Gazzâli Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı". *Ekev Akademi Dergisi* 9, sy. 23 (2005): 85-102.

Akman, Eyüp. "Kastamonu'da Ölümle ilgili Âdet ve İnançlar". *Folklor/Edebiyat* 15, sy. 59 (2011): 191-196.

Akpolat, Yıldız. "Ölüm İdeolojisi ya da Ölümün Toplumsallaştırılması olarak Eshab-ı Kehf Miti". *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu* içinde, haz. S. Küçükdağlı ve S. Yakar, 427-438. Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2013.

Akyüz, Vecdi. "Ölüm Sonrası Yapılan Bazı Dini Geleneklerin Değerlendirilmesi". *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 81-85.

Albayrak, Ali. "Keçiören Caferilerinde Ölüm Adetleri ve Uygulamaları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2006): 85-93.

Albayrak, Ali ve İsmail Arıcı. "Elazığ'da Taziye Geleneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (2007): 33-44.

Alp, K. Özlem. *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş.* Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.

Assmann, Jan. *Kültürel Bellek.* trc. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Atar, Fahreddin, İ. Çelebi, M. Erdoğan ve R. Yaran. *İslam İlmihali.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2007.

Bardakçı, M. Necmettin. "Gazzâlî'de Ölümsüzlük Düşüncesi". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler* içinde, 343-352. Isparta: y.y. 2014.

Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri.* trc. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Penguin Books, 1973.

Berktay, Halil. "Azizler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tek Tanrıcılık İçinde Özümlenmiş Paganizm". *Eyüp: Dün / Bugün* içinde, haz. Tülay Artan, 24-49. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.

Bilgin, Vejdi. "Toplumsal Bağlamı İçinde Ümmî Sinân'ın Şiiri". *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri* içinde, haz. Bilal Kemikli, 193-210. Antalya: Barış Matbaası, 2009.

Coşkun, İbrahim. "Fahreddin er-Razi'ye Göre Nefs (Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (2005): 1-17.

Çelik, İsa. "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm". *Atatürk üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 40 (2009): 119-146.

Çelik, Muhammed. "Kur'an'da Ölümden Sonra Dirilişin Akli Temelleri". *Diyanet İlmi Dergi* 43, sy. 2 (2007): 191-214.

Darkot, Besim. "Elmalı". *İslam Ansiklopedisi.* 4: 238. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.

Dawson, Christopher. "Kültür ve Din İlişkisi". trc. M. Ali Kirman. *Kültür ve Din* içinde, haz. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat, 3-14. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.

Demirci, Mehmet. "Mutasavvıflara Göre Ölüm". *İslami Araştırmalar* 3 (1987): 89-104.

Demirci, Mehmet. "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)". *Tasavvuf* 2, sy. 4 (2000): 9-16.

Dikmen, Alaattin. "Değişik Din Mezhep Müntesiplerinin Ölümle Gelen Sosyal Birliktelik Algıları ve Ölümü İçselleştirme Uygulamaları (Diyarbakır Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, sy. 40 (2015): 456-465.

Ekiz, Abdullah. *Dünden Bugüne Elmalı.* Antalya: Akdeniz Yayınları, 2001.

Ertan, Mustafa Hakkı. "Sosyolojik Açıdan Batman ve Yöresindeki 'Taziye Geleneği' ve Bu Geleneğin Anadolu Taziye Kültürü İle Karşılaştırılması". *Yaşam Bilimleri Dergisi* 1, sy. 1 (2012): 949-962.

Erten, Mevlüt. "Kur'an'da Ölüm Panoraması (Kıyamet Suresi 26-30. Ayetlerine Yeni Bir Bakış)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2011): 193-214.

Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi.* c. 2. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Garip, Recep. "Edebiyatımızda Ölüm ve Ahiret". *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 135-139.

Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Günay, Ünver ve Harun Güngör. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi.* Ankara: Ocak Yayınları, 1997.

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Hick, John. "Değişen Ölüm Sosyolojisi". trc. Turan Koç. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990): 235-249.

Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 3 (1991): 151-165.

Hökelekli, Hayati. "Ölümle ilgili Tutumlar ve Dini Davranış". *İslami Araştırmalar* 5, sy. 2 (1991): 83-91.

İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972.

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.

Kalafat, Yaşar. "Gök-Tengri İnancının Anadolu Türkleri'ndeki İzleri". *Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi* 10 (1999): 1-6.

Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri.* Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.

Kara, Zülküf. "Ölüm Fenomeni Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması (Kayseri Örneği)". Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.

Karaca, Behset. "XV ve XVI. Yüzyıllarda Teke Sancağı". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997.

Karaca, Faruk. "Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler". *İslami Araştırmalar* 14, sy. 3-4 (2001): 501-512.

Kazancı, F. Asiye Şenat. "Kur'an'da Ölüm- Mevlânâ'da Şeb-i Arûs (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)". *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I* içinde, haz. A. Elmalı ve A. Bakkal, 217-224. Şanlıurfa: y.y. 2007.

Kellehear, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi.* trc. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yayınları, 2012.

Keskin, Y. Mustafa. "Sarısaltık Ocağına Bağlı Aleviler'de Ölüm İle İlgili İnanç ve Ritüeller (Tunceli Karacaköy Örneği)". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2003): 115-130.

Keskin, Y. Ziya. "Şanlıurfa Halk Kültüründe Ölüm". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006): 7-41.

Koç, Mustafa. "Ölüm Psikolojisi I". *Tasavvuf* 3, sy. 8 (2002): 117-146.

Koç, Mustafa. "Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1 (2004): 203-228.

Koçin, Abdülhakim. "Ölüm Gerçeğinin Türk Kültürüne ve Anadolu Türk Şiirine Yansıması". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, sy. 5 (2003): 135-160.

Köprülü, Fuad. "İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri". trc. Yaşar Altan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 141-152.

Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2008): 73-93.

Ocak, A. Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Örnek, S. Veyis. *Anadolu Folklorunda Ölüm.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Öztürk, M. Cemal. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Abdal Musa". *Elmalı İlim ve İrfan Şehri* içinde, haz. Bilal Kemikli, 75-104. Antalya: Kutlu Avcı Ofset, 2011.

Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi.* Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.

Sağır, Adem. "Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20, sy. 1 (2016): 271-298.

Seyirci, Musa. *Abdal Musa Sultan.* İstanbul: Der Yayınları, 1992.

Soysaldı, İhsan. "Sufilerin Ölüme Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006): 135-148.

Şentürk, Habil. "Ölüm Geçeği ve Allah İnancı". *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 303-312.

Tatcı, Mustafa. "Elmalı'nın İrfan Ocakları: Bektâşîlik ve Halvetîlik Üzerine Bir Değerlendirme". *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri* içinde, haz. Bilal Kemikli, 49-105. Antalya: Barış Matbaası, 2009.

Tekindağ, Şehabeddin. "Teke-eli ve Teke-Oğulları". *Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1977): 55-94.

Tryjarski, Edward. *Türkler ve Ölüm.* trc. Hafize Er. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

Tuğlacı, Pars. *Osmanlı Şehirleri.* İstanbul: Milliyet Yayınları, 1985.

Tylor, E. Burnett. *Primitive Culture.* Vol. 1. London: John Murray, 1871.

Uçar, Ramazan. "Pir-i Sani: Abdal Mûsa". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* içinde. ed. H. İbrahim Bulut, 273-287. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010

Uhri, Ahmet. "Batı Anadolu Erken Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri". Doktora tezi, Ege Üniversitesi, 2006.

Ülken, H. Ziya. "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 1-28.

Ünal, Ali. "Kırgız Toplumunda Ölüm ve Ölüm Öncesi İnanışlar". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 11-12 (2011): 283-292.

Ünal, M. Süheyl. "Zamansız Ölüm: Geleneksel ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy. 2 (2011): 121-133.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi.* trc. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1995.

Wolf, Eric R. *Köylüler.* trc. Abdulkerim Sönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Yakıt, İsmail. "Mevlana ve Ölüm Felsefesi". *3. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler* içinde, haz. Ahmet Sevgi v.dğr., 73-96. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.

Yazar, İlyas. "Kadı Burhaneddin Şiirinde Ölüm Temi ve Ecel Kavramına Biçimsel Yaklaşım". *Turkish Studies* 4, sy. 6 (2009): 464-477.

Yel, Ali Murat. "Türk İslamı". *İslâmiyât* 5, sy. 4 (2002): 163-170.

Yılmaz, Sema. "Çocuklarda 'Ölüm Kaygısı'nın çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Bilimname* 25 (2013): 169-189.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 179-202

İbn Fûrek'te Ulûhiyyet
Understanding of Divinity in Ibn Fūrak

Hüseyin Doğan
Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., Kafkas University, Faculty of Theology,
Department of Kalām and Islamic Sects.
Kars/Turkey
huseyindogan5555@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-3509-5340

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08 Şubat/February 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 10 Nisan/April 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 179-202
DOI: doi.org/10.18505/cuid.290783
Atıf/Cite as: Doğan, Hüseyin. "İbn Fûrek'te Ulûhiyyet - Understanding of Divinity in Ibn Fūrak". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 179-202. doi: 10.18505/cuid.290783.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İbn Fûrek'te Ulûhiyyet

Öz: İslâm kelâmcılarının Allah-âlem tasavvurları ile zât-sıfat ilişkisine bakışları, onların geliştirip ortaya koyduğu temel düşünsel disiplinlerinin başat unsuru olmuştur. Hiç kuşkusuz bu bakış açısı, onların hem Allah-âlem hem de Allah-insan ilişkilerine yeni yeni yorumlar ve açılımlar getirmelerine de doğrudan sebebiyet vermiştir. İbn Fûrek, Eş'arî kelâm sisteminin önemli temsilcileri arasında yer almaktadır. Hatta o, başta Eş'arî düşünce olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumunda önemli bir paya sahiptir. İbn Fûrek, İmâm Eş'arî ve kelâm sisteminin görüş ve düşüncelerinin günümüze aktarımında önemli bir köprü vazifesini üstlenmiştir. Hiç kuşkusuz bu hususlardan birisi de Allah tasavvurudur. O, zorunlu varlık kategorisine dâhil ettiği Allah anlayışını mümkünler dünyasının üstünde ayrı bir yere yerleştirmiştir. Bu nedenle, kemâl ve muttasıf sıfatlarla bağdaşmayan her türlü ifade ve yorumları ya reddetmiş ya da te'vîl etme yoluna koyulmuştur. Bu bakımdan onun, Ehl-i Sünnet kelâmında te'vîl anlayışının gelişimi bakımından önemli etkileri olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İbn Fûrek, Teoloji, Allah, Sıfat, Evren.

Understanding of Divinity in Ibn Fūrak

Abstract: The view of Muslim theologians about Allah, the universe, the relation between God and divine attributes has become the dominant element of the basic intellectual disciplines that they developed. Undoubtedly, this point of view has directly caused them to bring new interpretations and openings to both God and the universe as well as to God and human relations. Ibn Fūrak is one of the important representatives of the Ashʿarī kalām system. In fact, he has an important share in the formation of the Ahl al-Sunna, especially of Ashʿarī thought. Ibn Fūrak has undertaken a significant bridge in the transmission of the views and ideas of Imam al-Ashʿarī and the kalām system. There is no doubt that one of them is the understanding of God. He has placed his understanding of God, which he has included in the category of compulsory beings in a different place above the possible world. For this reason, all expressions and interpretations that are incompatible with the qualities of worthy and appropriate have been rejected or put into practice. In this respect, it is possible to say that he has an important influence in the development of the understanding of *ta'wil* in Ahl al-Sunna.

Keywords: Ibn Fūrak, Theology, God, Attribute, Universe.

SUMMARY

Ibn Fūrak (d. 406/1015) is one of the important representatives of the Ashʿarī kalām within Ahl al-Sunna. He met the students of Imam Abu'l-Ḥasan al-Ashʿarī (d. 324/936) and took lessons from them. He has a significant share in accessibility of the views and ideas of Ashʿarī that have been systemized mostly through these meetings and lessons. It is even understood that some of his works have been prepared in order to make the views and ideas of the sectary leader Imam al-Ashʿarī, which he has described as reputable, more systematic and easily accessible to people. When we look at his works, we observe that he applied and used *ta'wīl* which is an important method of interpretation in Islamic theology. It can even be said that he is one of the most extreme theologians among Ahl al-Sunna theologians applying this method. Ibn Fūrak defended the notion that not only the Qur'an but also the hadith should be interpreted (*ta'wīl*) and for this reason he prepared works. In this respect, it is possible to say that he has an important influence in the development of the understanding of *ta'wīl* in the theology of Ahl al-Sunna.

Ibn Fūrak has an important share in the formation of Ahl al-Sunna, especially Ashʿarī thought. For this reason, scholars allied that he formed the third stratum of the Ashʿarī theology. Ibn Fūrak's most important feature in this sculpture is to be an important bridge between beliefs and thoughts of Imam al-Ashʿarī's and later generations. In this sense, he is not only a transporter but also has new perspectives build on the views and thoughts of his predecessors. In this regard, he was not deviated to be loyal and was consenting to his predecessors and his successors also set an example in the point of understanding, method and interpretation of the Islamic theology.

Ibn Fūrak, who has received a lot of attention in terms of beliefs, views and thoughts that he has adopted and accepted, has also influenced the following theologians and left deep influences on them. For this reason, it is necessary to consider him as the continuation of a tradition or as the chief architect of the transfer to the future. In fact, his view of God and His attributes is only one of the remarkable ones, especially because it has space on the first pages of his work, albeit with value for every opinion and thought. No doubt, he has tried to perceive and analyze the matter of God and His attributes from the perspective of the Qur'ān and Sunna.

Belief in God is another problem that Ibn Fūrak, who has opinion and thought about almost every theological problem tried to examine in his works. He has placed his understanding of God, which he included it in the category of compulsory beings at a different place above the world of possible. For this reason, all kinds of expressions and interpretations that are incompatible with positive and significant terms have either been rejected or interpreted. As it is known, the views of the Islamic theologians, the views of God and the universe and the meanings of the Essence (*dhāt*) and divine attributes have been the dominant elements of the basic intellectual disciplines they have developed. No doubt, this point of view has been directly determinant on bringing new interpretations and openings to both God and the universe as well as to God and human relations.

The main point of theology that Ibn Fūrak defended is belief in God. According to him, God is an absolute being as *Wājib al-wūjūd* (Necessary Being). God has created all the world and creatures out of nothing. So much so that he has included God in the state of compulsory existence by abstracting Him from all creatures, objects and substances, and he has emphasized His incomparability. The substance, the matters and the signs are created later. Ibn Fūrak tried to explain the eternity of God with his "seniority". Because in Ibn Fūrak, the seniority has a special importance and value in terms of expressing unity in the attributes of God. He perceives the worlds or the inhabitants as a reflections of the wrath of God. Ibn Fūrak said that the objects in the world do not express any meaning to themselves, nor can they be mentioned in their respective directions. For this reason, he accepted that he mentally exhausted the human and caused division and disintegration. According to him, all organs created in the world are preserving their essences exactly. But the accidents are created again each time as the result of God's intervention, and the continuity and order of the movement in the world is provided in this way. He defended an active God on His presence and inhabitation by never accepting coincidences in the world. There is no power or quality to carry out the movement, change and transformation of all the sign, objects and organs the universe. For the movement, change, and transformation in sign, objects, and organs are all about the intervention of God's omnipotence beyond the change of time and space.

Ibn Fūrak went to God and his attributes in accordance with the organ-sign metaphysics he had adopted. He has settled the land, the object, and the substances in different statues by separating them in terms of their assets. It is also directly related to the philosophical understanding that the basic idea of the God and His attributes distinction is accepted as fitting to the theory of matter-matter. Indeed, in the system of thought of the Ashʿarite, every kind of harmony and order (purpose and order) which gives experience and experience in the world is the greatest proof that this world is created by a being who knows, hears, wills, possess might. It is necessary for God whose existence comes from Himself, to be effective on all actions in the world.

1. İBN FÛREK'İN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tarihî kaynaklardaki bilgilere göre 330/941 yılında İsfahan'da dünyaya geldiği tahmin edilen İbn Fûrek dinî, siyasî, sosyal ve kültürel anlamda oldukça karışık bir ortamda hayatını sürdürmüştür.[1] Asıl adı, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek olan "İbn Fûrek", İsfahan'da doğmuştur.[2] Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte ders arkadaşları ve ders aldığı hocalarına baktığımızda onun 330/941 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.[3] İbn Fûrek'in doğum tarihini 332/943 olarak gösterenler de vardır.[4] Eğitim hayatına ilk önceleri İsfahan'da başladığı için "el-İsfahânî"; Nişabur'a yakın bir kasabada doğduğu için "en-Nişâbûrî" ve Şâfiʻî-Eşʻarî kelâm sistemini benimseyip savunduğundan dolayı da "el-Eşʻarî" lakaplarıyla tanınmıştır.[5] Kaynaklarda İbn Fûrek'in aile hayatı ile ilgili bilgilere ulaşılamamaktadır. Sadece bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Fûrekî'nin, onun torunu olduğu kaydıdır.[6]

---

1 Ebü'l-ʻAbbâs Şemseddîn ʻAhmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʻyân ve enbâ'u ibnî'z-zamân*, thk. İhsân ʻAbbas (Beyrut: Dâru's-sâdır, trs.), 4: 272.

2 Musâ Muhammed ʻAli, "Mukaddime", *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhu* içinde, thk. Musâ Muhammed Ali (Beyrut: ʻÂlemü'l-kütüb, 1405/1985), 23; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʻyân*, 4: 273.

3 Watt Montgomery Watt, "İbn Fûrak", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden Brill: 1971), vol. III: 766.

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʻyân*, 4: 273.

5 Ali, "Mukaddime", 18.

6 Watt, "İbn Fûrak", III: 767.

İbn Fûrek, eğitim ve öğretimine daha sonraları Irak'ta devam etmiştir.[7] Sonradan Rey şehrine gidip ardından tekrar Nişabur'a davet edilmiştir.[8] Nişabur'da kendi adına büyük bir medrese yaptırılmıştır.[9] İbn Fûrek, Eş'arî kelamcılardan ünlü âlim Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ile burada karşılaşmıştır.[10] Nişabur'daki faaliyet ve çalışmalarından sonra Gazne'ye davet edilen İbn Fûrek, burada birçok ünlü âlimle karşılaşmış, onlardan dersler almış ve münazaralarda bulunmuştur.[11] Ancak onun ilmî hayatının tam manasıyla geliştiği ve meşhur olmaya başladığı asıl beldeler Basra ve Bağdat'tır.[12] İbn Fûrek, Basra'da öncelikle Şâfi'î fıkhını okumaya başlamıştır.[13] Öyle ki Şâfi'î fıkhını okuduğu esnada hocasıyla arasında geçen diyalogdan sonra Kelâm ilmini öğrenmeye başlamıştır.[14] Bu durum onun için bir başlangıç olmuş ve daha sonra kendi döneminde karşılaştığı problemlerden ve bunlara çözüm arayışı içine girmesinden dolayı Kelâm ilmine daha fazla yönelmiştir.[15] Nitekim o, Kelâm ilminde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) öğrencilerinden Ebu'l-Hasen el-Bâhilî[16] (ö. 373/983), Kâdî Ebû Bekr

---

7 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 273.

8 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 273.

9 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 273.

10 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân,* IV: 273; Celâlüddîn es-Suyutî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: 1384/1964), 2: 105; 'Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn –terâcimü'l-musannifî'l-kütübi'l-'arabiyye-* (Beyrut: 1376/1957), 5: 309; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru's-sâdır, 1973), 2: 371; Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı –Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 23.

11 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV: 273.

12 Takiyyuddîn es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 4: 129-130.

13 Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4: 130.

14 Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4: 130.

15 Kütübî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2: 371.

16 Ebü'l-Hasen el-Bâhilî, aslen Basralı olup kendisi hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kuvvetli bir hafıza ve üstün bir zekâya sahip olduğundan kendisine sorulan sorulara anında cevaplar verebilmiş ve karşı tarafı ikna edip susturabilmiştir. Bir dönem Bağdat'ta ikamet eden el-Bâhilî, bir zaman sonra İsfahan'a geçmiş ancak tekrardan Bağdat'a dönmüştür. Bkz.: Mehmet Talu, "Ebu'l-Hasen el-Bâhilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 484.

Tayyîb el-Bâkillânî[17] (ö. 403/1012) ve Ebû İshâk İbrahîm b. Muhammed el-İsferâyinî[18] (ö. 418/1027) ile birlikte Eş'arî kelâmını tahsil etmiştir.[19]

İbn Fûrek fazileti, zekâsı, üstün ahlâkı ve Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmına bağlılığı ve sadakati sebebiyle her ortam ve koşulda Ehl-i Sünnet'i özellikle de Eş'arîliği savunduğu için başta Mu'tezîle olmak üzere Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi diğer dinî-itikâdî mezheplere karşı inanç, görüş ve düşüncelerini savunmuştur.[20] Özellikle de İsfahan'da Mu'tezîlî ve Kerrâmî âlimlerle yapmış olduğu münazaraları o dönemde hem devlet ricali hem de halk tarafından beğeniyle izlenmiş ve takdir toplamıştır.[21] Rey şehrinde yaptığı kelâmî tartışmalar yüzünden Mu'tezîle'yi eleştirdiği için bölge emiri tarafından işkence görmüş ve sürgün

[17] Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 330/941 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Bir dönem Bağdat'a da yerleşen el-Bâkillânî, burada uzun süre kadılık yapmıştır. Ebu'l-Hasen el-Bâhilî'ye talebelik edip ondan dersler almıştır. Eş'arî Kelâmını sistemleştiren eşsiz yetenek ve zekâya sahip bir kişilik olan el-Bâkillânî, her gece 35 varak yazardı. Bkz.: Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Esra Yay., 1992), 86-87; a.mlf.,"Bâkillânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 531-533; Cağfer Karadaş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yay., 2003), 16-17.

[18] Nişabur ile Cürcân arasındaki İsferâyin'de doğmuştur. Bağdat'ta Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin öğrencisi el-Bâhilî'den Kelâm tahsil etmiştir. Nişabur'da Mescid-i Ukayl'de hocalık yapıp birçok öğrenci yetiştirmiştir. el-Beyhakî ve el-Kuşeyrî gibi âlimler ondan ders almıştır. O, Fıkıh'ta müçtehit âlimlerden birisi olarak kabul edilmiş ve içtihatlarına uyulmuştur. Hayatındaki en büyük talebi Nişabur'da ölmek istemek olmuştur. Onun bu isteği talebinden beş ay sonra gerçekleşmiş Hîre Kabristanlığına defnedilmiştir. Bkz.: Salih Sabri Yavuz, "Ebû İshâk İsferâyinî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 515-516; Ebû 'Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Târîhü'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. 'Ömer 'Abdisselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1990), 4: 147-148.

[19] Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4: 130; Kütübî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2: 368.

[20] Ali, "Mukaddime", 25.

[21] Ali, "Mukaddime", 25-26. Gazneliler döneminde, Sultan Mahmûd Sebuktekîn tarafından düzenlenen münazara meclislerinde Eş'arî âlimler ile Kerrâmî âlimlerin (özellikle de İbn Heysam) tartışmaları bu anlamda kayda değerdir. İbn Heysam'ın, kimi zaman İbn Fûrek'le kimi zaman da Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyinî (ö. 418/1027) ile olan tartışmaları çok meşhurdur: "el-İsferâyînî: "*Allah, 'arş üzerindedir veya mekân Allah'ın 'arşıdır*" denir mi? İbn el-Heysam: "*Hayır*" dedi. Ellerini başının üzerine koyarak şöyle devam etti: "*Bir şeyin diğer bir şey üzerinde olması, bunun gibidir. Onu sınırlandırmak yanlıştır. Çünkü o şey, diğerinden küçük veya büyük olabilir.*" Bu hususta bkz.: Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'n-fırkati'n-nâciye 'an fıraki'l-hâlikîn*, thk. Zâhid el-Kevserî (Beyrut: 1403/1983), 66-67.

edilmiştir.[22] Bir dönem Şiraz'da kalan İbn Fûrek, Nişabur'da 'Abdullâh b. Ca'fer b. el-İsfehânî'den, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) "*Müsned*"ini baştan sona okumuştur.[23]

İbn Fûrek'in yaşadığı devirde İslâmî ilimlerin değişik sahalarında meşhur olan pek çok İslâm âlimi yetişmiştir. Haliyle İbn Fûrek'in yetişmesinde, ders aldığı hocalarının da önemli ölçüde belirleyici oldukları gözden ırak tutulmamalıdır. Bu bağlamda İbn Fûrek'in en meşhur hocaları arasında Ebu's-Sehl es-Sa'lûkî (ö. 387/997), Ebu'l-Hasen el-Bâhilî (ö. 373/983) ve Abdullâh b. Ca'fer b. Fâris el-İsfehânî'yi (ö. 396/1006) zikretmek gerekmektedir.[24] Hayatı boyunca ilmi uğraş içerisinde olan İbn Fûrek, Irak ve Rey şehrinde ün salmış âlimlerin halkasında ilmi yeterliliğini ortaya koymuştur. Nişabur'dayken burada kendisi adına açılan medresede İslâmî ilimler alanında dersler vermek suretiyle talebe yetiştirmeye gayret göstermiştir. En meşhur talebeleri arasında Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) ile Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072) saymak mümkündür.[25] Burada yeri gelmişken hemen belirtelim ki İbn Fûrek'e ait önemli özelliklerden birisi de şüphesiz onun, zühd ve ibâdete düşkün bir yaşam tarzını benimsemiş olması ve tasavvufî bir kimliğe sahip olmasıdır. Hiç kuşkusuz döneminin önde gelen sûfileriyle yapmış olduğu sohbetler, onun tasavvufa yönelmesinde ve merak salmasında doğrudan etkili olmuştur denebilir.[26]

İbn Fûrek'in talebeleri arasında yer alan ve yukarıda ismini andığımız Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Tasavvuf ilminin öncü şahsiyetlerinden birisi olarak bilinmektedir.[27] el-Kuşeyrî, "*Risale*" ismiyle meşhur olan eserinde İbn Fûrek'i sûfiler arasında zikretmiş ve pek çok yerde onun görüşlerine yer vermiştir.[28] Ayrıca İbn Fûrek'in değişik alanlarda eser yazmış olduğu bilinmekle birlikte Tasavvufla ilgili kaleme aldığı "*el-İbâne*" adlı müstakil eseri de onun tasavvufî kimliğe sahip

---

22 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-kütibi'l-'ilmiyye, 1946), 264.

23 Ebû Bekir Muhammed el-Hasan b. Fûrek, *el-İbâne 'an turuki'l-kâsidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ ibâdeti rabbi'l-'âlemîn*, thk. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan (Isparta: 2003), 28.

24 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 274-275.

25 Zehebî, *Târîhü'l-islâm*, 4: 149; Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4: 131-132.

26 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 28; 'Ali, "Mukaddime", 23.

27 Ebu'l-Kâsım Abdilkerîm b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1991), 15-18.

28 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 34.

bir âlim olduğunu gösteren en önemli somut delillerdendir.[29] Onun zühd ve takvasına dair kaynaklarda değişik örnekler zikredilmekle birlikte bunların en başında, Allah'ın kelâmına hürmeten içerisinde Kur'ân bulunan bir evde asla yatmaması hatta istirahat etmek istediğinde Kur'ân'ın olmadığı başka bir yere geçmesi gelmektedir.[30]

İslâm, Kur'ân, ilim ve irfan yolunda hatta uğrunda bir yaşam çizgisi belirlemiş İbn Fûrek, 406/1015 yılında ziyaret için gitmiş olduğu Gazne şehrinden Nişabur'a dönerken yolda vefat etmiştir. Cenazesi Nişabur'a getirilmiş ve defnedilmiştir.[31]

O, fıkıhta Şâfi'î olmakla birlikte, itikatta Ehl-i Sünnet'in Eş'arî kolunun en önemli simalarından ve temsilcilerinden birisidir. O, bu kelâmî gelenek içerisinde yetişmiş olup bu geleneğin epistemoloji ve yöntembilimi (metodoloji) dahil bütün öğelerinin şaşmaz ve sadık bir izleyicisi olmuştur.[32] Öyle anlaşılıyor ki, Eş'arî kelâm geleneği içerisinde onu özgün, yaratıcı ve özel kılan pek yönü olmakla birlikte, kendi bilhassa da kendi yapıtlarının sistematik bir formda hazırlanmış olması ve yapıtlarında açık sade ve anlaşılabilir bir dil örgüsünü benimsemiş olmasıdır.[33] Öyle ki onun, İslâm kelâmcıları arasında dili anlama ve kullanma konusunda ileri derecede usta ve aktif birisi olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklardaki bilgiler nazarı dikkate alındığında İbn Fûrek'in Kelâm, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Tasavvuf, Belagat ve Edebiyat alanlarında yüzü aşkın eseri olduğundan bahsedilmektedir.[34] Onun bu kadar eserinin olduğu kaydı düşülmesine rağmen günümüze pek fazla bir eseri ulaşmamıştır. Hatta bazı eserlerinin nerede olduğu dahi bilinmemektedir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla İbn Fûrek'in önemli gördüğümüz eserlerini alanlara ayırarak kısaca isimlerinden söz etmek istiyoruz.

---

29 İbn Fûrek, *el-İbâne* 14; Abdülgaffar Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi –İbn Fûrek Örneği-", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5, sy. 14 (Ankara: 2002): 72-74.

30 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 28; Aslan, "Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", 74.

31 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 274-275; Zehebî, *Târîhü'l-islâm*, 4: 142.

32 Ali, "Mukaddime," 21, 23.

33 Ebû Bekir Muhammed el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh ebi'l-hasen el-Eş'arî*, thk. 'Ahmed Abdirrahmân es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sakafeti'd-dîniyye, 2005), 18-41.

34 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 274-275; Zehebî, *Târîhü'l-islâm*, 4: 142.

1.1. Kelâm

er-Risâle fî 'İlmi't-Tevhîd

İbn Fûrek'in, Akâid konularına dair yazmış olduğu küçük hacimli bir eseridir. Medine Arif Hikmet Kütüphanesi'nde 47 numarasıyla kayıtlı olan bu risâle, toplamda yedi varaktan oluşmaktadır.[35] İbn Fûrek, bu eserinde Kur'ân'dan dört âyeti temele almış ve onlar üzerinden konularını işlemeye çalışmıştır. Risâle'de genel olarak Allah'ın varlığı ve birliği, Allah-âlem ilişkisi ve tevhîd konuları işlenmeye çalışılmıştır.[36]

Şerhu'l-'Âlim ve'l-Müte'allim

İbn Fûrek'in, İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin "el-'Âlim ve'l-Müte'allim" adlı risâlesine yapmış olduğu şerhten ibarettir. Eser, genel anlamda Kerrâmiyye'nin imân konusundaki yaklaşımlarına cevap olarak hazırlanmıştır. Eser, toplamda 75 varaktır. Eserde genel olarak imân, ilim, bilgi, peygamberlik ve âhiret konularına yer verilmiştir.[37]

Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî

Daniel Gimaret tarafından tahkik edilen bu eser, 339 sayfa olarak 1987'de Beyrut'ta basılmıştır.[38] Eser, adından anlaşılacağı üzere İbn Fûrek'in hocası olan İmâm el-Eş'arî'nin görüş ve düşüncelerini otuzdan fazla eserinden atıflar yaparak yazdığı bir eseridir.[39] İbn Fûrek'in, "Şeyh" ya da "Üstâd" gibi nitelemelerle hocası İmâm el-Eş'arî'ye sık sık göndermede bulunduğu eser, genel manasıyla Eş'arî kelâmî görüşleri ve metodu üzerine yazılmıştır.[40] Eser, daha çok yöntemle ilişkili olarak kaleme alındığından "cedel" yöntemine özel bir yer açılmış ve cedelin inanç, görüş ve düşünceleri savunma konusunda kelâmcılara dönük faydalarından bahsedilmiştir.

---

35 Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4: 129.

36 Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4: 129.

37 Ebû Bekir Muhammed el-Hasan b. Fûrek, *Şerhü'l-'âlim ve'l-müte'allim*, thk. Ahmed Abdilkerîm es-Sâyıh-Tevfîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009/1430).

38 İbn Fûrek, *Mücerred*, 39.

39 Mehmet Keskin, *İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yay., 2013), 42.

40 İbn Fûrek, *Mücerred*, 28-36.

Tabakâtu'l-Mütekellimîn

Başta Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/963) olmak üzere Eş'arî kelâmcıların biyografisinden bahseden bu eser, günümüze kadar ulaşmamıştır. İbn Âsâkir'in (ö. 571/1176), "Tebyînu Kizbi'l-Müfterî" isimli eserini yazarken sürekli olarak İbn Fûrek'in bu eserine atıf yaptığı gözükmektedir.[41]

Makâlâtu İbn Küllâb ve'l-Eş'arî

Ehl-i Sünnet kelâmının kurucu liderleri olarak tavsif edilen 'Abdullâh b. Sa'îd b. Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ile İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin itikâdî görüşlerinin incelendiği önemli bir eser durumundadır. İbn Fûrek'in, bu türden bir eseri olduğunu Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiyye haber vermiştir.[42]

Kitâbu't-Te'vîlât

Dinî naslarda geçen müteşâbih kabilinden kavram ve ifadelerin te'vîl edilmesine yönelik olarak hazırlanmış bir eserdir. İbn Teymiyye, "Mecmu'âtu'l-Fetevâ"da bu eserden bahsetmektedir.[43]

1.2. Tefsir

Tefsîru'l-Kur'ân

Üç cilt olarak İbn Fûrek tarafından hazırlanmış olan bu eser, Millet Kütüphanesi 50 numaralı kayıtta bulunmaktadır. Eserin ilk iki cildi elimizde yoktur. Sadece üçüncü cilt bulunmaktadır. Kâtip Çelebi ve Fuat Sezgin, bu eserin İbn Fûrek'e aidiyetini özellikle tescil etmişlerdir.[44]

Orta boyda hazırlanmış olan bu eser, Mü'minûn Sûresi'nden başlamakta ve Nâs Sûresi'ne kadar devam etmektedir. Eser, soru-cevap usulüne göre hazırlanmıştır. Klasik tarzda bilinen tefsir anlayışı bu eserde izlenmemiştir. İbn Fûrek, bu tefsir kitabında önceki İslâm ulemasından iktibaslar yapar; ancak daha çok

---

41 Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Âsâkir ed-Dımeşkî, *Tebyînü kizbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasen el-Eş'arî* (Beyrut: 1416/1995).

42 Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *Mecmu'u fetevâ* (Riyad: 1381), 6: 29.

43 İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetevâ*, 6: 46.

44 Emin, *Zuhru'l-islâm*, 439.

mezhebî eğilimlerin ve düşüncelerin ağırlıkta olduğu göze çarpmaktadır.[45] İbn Fûrek'in bu eserinin tahkiki, Mekke Ümmül'l-Kurâ Üniversitesinde tez olarak çalışılmıştır.

Garîbu'l-Kur'ân

İbn Fûrek'in, dinî naslardaki yabancı ve müteşâbih sözcüklerin açıklanmasına yönelik olarak hazırlamış olduğu bu eserinin nerede veya hangi kütüphanede olduğuna dair hiçbir bilgi elimizde mevcut değildir.

1.3. Hadis

Müşkilu'l-Hadîs ve Beyânuhu

İbn Fûrek tarafından Hadis ilmine dair yazılan bu eser[46], hadislerde anlaşılması güç kavram ve ifade dizgelerinin te'vîl edilmesine yönelik olarak hazırlanmıştır. İbn Fûrek, hadislerdeki haberi sıfatların anlaşılması için bu değerli eserini kaleme almıştır. Eserin, İbn Fûrek'e ait olduğunu torunu Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed[47] ile Ebü'l-Mu'în en-Nesefî[48] (ö. 508/1115) haber vermişlerdir.

Eser, Selef ile Mu'tezîle'nin haberi sıfatların te'vîl edilip edilemeyeceği konusundaki münazaraları üzerine yazılmıştır.[49] İbn Fûrek, Hz. Peygamber'in her hadisinin ya da sözünün mutlaka aklî ve vicdanî bir izahı olması gerektiğini düşünmüştür. Bunun için de, Arap dil ve belagatının bütün inceliklerini, hakikat ve mecâz gibi ince tefekkür isteyen hususları çok iyi bilmek gerekmektedir.[50] İbn Fûrek'e göre müteşâbih nassların anlaşılması ancak bu yöntemle mümkün olabilir. O, bu yöntemi ispatlamak ve hadislerin anlaşılması sadedinde bazı açılımlar

---

45 Ebû Bekir Muhammed el-Hasan b. Fûrek, *Tefsîrü ibn Fûrek*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Bölümü, nr. 460, 3a.

46 Ebû Bekir Muhammed el-Hasan b. Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhu*, thk. Musâ Muhammed Ali (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985).

47 İbn Fûrek, *Tefsîru ibn fûrek* vr. 6 a.

48 Ebü'l-Mü'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1993), 1: 42.

49 Ali, "Mukaddime", 37-43.

50 Ali, "Mukaddime", 42.

sağlamak üzere bu eserini kaleme almıştır.[51] İbn Fûrek, bu eseri yazarak Hz. Peygamber'in sözlerinin anlaşılmaz veya kapalı olmadığını hatta onun hiçbir zaman abesle iştigal etmediğini ispatlamak istemiştir. 256 sayfadan müteşekkil bu kıymetli eserin altı sayfalık mukaddimesi bulunmaktadır. İbn Fûrek, mukaddimeden sonra "*Allah, Âdem'i kendi suretinden yarattı*"[52] hadisi üzerinde yoğunlaşmış ve bu hadis özelinde te'vîl uygulamasını göstermiştir.[53]

İnkıtâ min Ehâdîsi Ebû Müslim Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî

Hadis alanında yazılan bu eser, Ebû Müslim Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî'nin hadis konusundaki yaklaşımlarını ve tespitlerini esas almıştır. Eserin bir nüshası Zâhiriye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[54]

1.4. Tasavvuf

el-İbâne 'an Turuki'l-Kasîdiyyîn ve'l-Keşf 'an Menâhici's-Sâlikiyyîn ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-'Âlemîn

İbn Fûrek'in, Tasavvuf konularını ele alıp işlediği değerli bir kitabıdır. Kitapta yüzü aşkın kavram ve ifadenin ilk mutasavvıflara göre tarif ve açıklamaları yapılmıştır.[55] Eser, bir kavram ve semantik çalışmasını içermesinden dolayı bir anlamda tasavvufî literatüre de açıklık kazandırmıştır. Küçük boy kırk varaktan müteşekkil olan bu eser, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 308 numarada kayıtlı durumdadır.[56] İbn Fûrek'in bu eseri, Ahmet Yıldırım ve Abdügaffar Aslan tarafından 2013 yılında Isparta'da tahkik edilmiştir.

2. İBN FÛREK'TE ALLAH TASAVVURU

İslâm kelâmcıları için Allah'ın varlığı ve birliği konusu en önemli hususlardan birisidir. Zira İslâm, Allah'ın varlığı ve O'nun en mükemmel varlık olduğu

---

51 Ali, "Mukaddime", 37-38.

52 Ebû Abdillâh Muhammed b. 'İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, "İsti'zân" (İstanbul: 1315), 1.

53 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 102.

54 Fuad Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, thk. Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-islâmiyye (Riyad: 1983), 1: 217.

55 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 4-7.

56 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 14-47.

inancı üzerine kurulmuştur. Bilindiği üzere İslâm düşüncesinde Allah'ın varlığını ispata dönük birçok delil üretilmiştir.[57] Bu delillerin üretilmiş ya da kullanılıyor olması insanların, Allah'ın varlığını ve birliğini hatta âlemdeki eşsiz düzen ve uyumu yakinen bilmeleri içindir. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren hem Kelâmî hem de Felsefî çevrelerde bu delil ve yöntemlere göre ispat yapılmaya çalışılmıştır. Öyle ki İslâm kelâmcıları, felsefecileri ve mutasavvıflar tarafından kullanılan bu delillerin iki önemli işlevi olmuştur: Birincisi, bu deliller sayesinde Müslümanların Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki inanç ve düşünceleri daha sağlam bir temele oturtulmuş ve tam bir teslimiyet ve irâdî kabulle Allah'a yaklaşmaları temin edilmiştir. Diğeri ise, bâtıl inanç ve akımlarca İslâm'a dışarıdan yapılan saldırı ve itirazlara cevap verilmiştir. Daha açık bir söylemle Ateizm ve Deizm gibi akımlara karşı önemli bir direnç gösterilmiştir. Diğer taraftan da başta Mu'tezîle olmak üzere Cehmiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi İslâm'ın kendi içsel dinamiklerinden hareketle vücut bulmuş olan dinî-itikâdî yapılanmalara karşı önemli bir duruş sergilenmiştir.

İbn Fûrek'te Allah'ın varlığı ve birliğini bilebilmenin en kestirme ve açık yolu, tecrübe ettiğimiz ve deneysel olarak doğrulayabildiğimiz veya yanlışlayabildiğimiz nesneler âlemini tefekkür etmek ve ondaki düzen, uyum ve ahengi gözlemlemektir. Bunu yapan insan, içinde bulunduğumuz nesneler dünyasının yaratılmış olduğunu ve sonuçta da mutlaka bir Yaratıcıya (Muhdis) ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir.[58] Dolayısıyla insan, hem kendisinin hem de içinde bulunduğu duyular dünyasının sonradan olduğunu; âlemdeki eşsiz uyum ve düzeni mutlaka kemal sıfatlarla muttasıf bir Yüce Varlığın idare ve ikame ettiğini anlamakta ve sürekli olarak da gözlemlemektedir. Bu nedenle de bütün âlemlerin gerisindeki bu eşsiz ve mükemmel varlığı bilip ortaya çıkarmak gerekmektedir.[59]

İbn Fûrek, bu doğrultuda öncelikle probleme "varlık" kategorileri açısından yaklaşır ve Allah'ın varlığını sağlama almaya çalışır.[60] Bilindiği üzere İslâm

---

[57] Ebü'l-Hasan el-Kādî Abdülcebbârî, Şerhü'l-Usûli'l-hamse, thk. Abdülkerîm 'Osmân (Kahire: Mektebetü'l-vehbe, 1408/1988), 56; Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998), 74.

[58] İbn Fûrek, *el-İbâne*, 32; a.mlf., *Mücerred*, 54.

[59] İbn Fûrek, *el-İbâne*, 29; a.mlf., *Mücerred*, 54.

[60] İbn Fûrek, *Mücerred*, 86; Ebu'l-Feth Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 13-15, 20-22; Ebû Bekr Muhammed b.

kelâmcılarının temel ontololojisi, insanın fizikî ve maddî; Allah'ın ise gaybî bir varlık oluşu esasına dayanmaktadır.[61] Çünkü kelâmcılar, bu ayrımı yapmayacak olurlarsa, bu durumda Allah'ın eylemleri ile insanın fiilleri konusunu açıklayamayacakları iddiasını savunmaktadırlar.

İbn Fûrek, "zorunlu varlık" olarak tavsif ettiği Allah'ın tarife lüzum görülmeyecek biçimde açık ve sarih olduğunu düşünmektedir.[62] Onun "zorunlu varlık" görüşünün temeli, *Vâcibu'l-Vücûd* veya âlemin "Muhdis"i olan Allah ile yaratılmış olan âlemin (mahlukât) ontolojik manadaki kesin ayrımına istinat etmektedir.[63] Bu bağlamda İbn Fûrek, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi kelâmcılarının görüşlerine paralel olarak varlıkları *vâcip*, *mümkün* ve *müstahîl* olmak üzere toplamda üç kategoride ele almaktadır.[64] İbn Fûrek, bu yaklaşımıyla, hocaları el-Eş'arî'yi taklit etmekte olup âlemin dolayısıyla da bütün mahlukâtın yaratılmış (muhdes) olduğu görüşünü temele almaktadır.[65]

İbn Fûrek, zorunluluk varlık konusunda "zât" ve "mahiyet" farklılığına da vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre "zât", "vücût"tan öncedir.[66] Âlemin ya da daha genel ifadesiyle mahlukâtın durumunu cevher-araz metafiziği bağlamında incelemeye çalışan İbn Fûrek, cevher ve arazların hâdis olduğundan hareketle bun-

Tayyîb el-Bâkıllânî, *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-mu'attılati ve'r-râfizati ve'l-havârici ve'l-mu'tezîleti*, thk. Mahmûh Muhammed Hazarî-Muhammed Abdi'l-Hâdî Ebûreyde (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1366/1947), 36-37; Seyfuddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmûd 'Abdillatîf (Kahire: el-Meclisu'l-cenneti't-türâsi'l-islâmiyyi, 1391/1971), 224.

[61] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn* (İstanbul: 1346/1928), 4-22.

[62] İbn Fûrek, *el-İbâne*, 42; a.mlf., *Mücerred*, 69.

[63] İbn Fûrek, *el-İbâne*, 28; a.mlf., *Mücerred*, 57.

[64] İbn Fûrek, *el-İbâne*, 61; a.mlf., *Mücerred*, 65.

[65] Eş'arî'ye göre "kadîm" olanla "hâdis" olan, her ne kadar lafzen müşterek olsalar da kavramsal olarak yani taşıdıkları anlamları itibariyle birbirinden farklıdırlar. Bu nedenle Eş'arî, vücûdu bir sıfat olarak telakki etmiştir. O, "vâcib li zâtihî"yi ise "yokluğu mümteni ve varlığı başkasından olmayan mevcûd" olarak açıklamıştır. Çünkü ona göre Vâcib varlıktaki vücûd, hakikatinin aynısı; mümkün de ise, hakikatine zâiddir. Bu hususta detaylı bilgi için bkz.: İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: by., 1980), I: 226.

[66] İbn Fûrek, *el-İbâne*, 26.

ların mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir.[67] Ona göre, varlığı ve yokluğu müsâvî (eşit) olan bir mümkün varlığın sonradan yaratılmış olduğu herkesçe de malumdur. O, bu iddiasını temellendirebilmek adına özellikle de, "hudûs" kanıtını gündemine almakta ve bu kanıt üzerinden hareketle kendi görüşünü açıklamaya çalışmaktadır.[68] Çünkü onca, hudûs delili, âlemlerin "hâdis" olduğunu ve Allah'ın ise "kadîm" olduğunu ispat eder. İbn Fûrek, hudûs delilinin bütün ayrıntı ve uzanımlarıyla birlikte Kur'ân'da kullanıldığı kanaatindedir. Sözgelimi Hz. İbrahîm'in (a.s.), Güneş'in batışını veya Ay'ın gündüz kayboluşunu onların sonradan yaratılmış oldukları (hâdis) gerçeğine birer delil olarak kullanmaktadır.[69] İbn Fûrek'e göre âlemde olan her şey bir değişim ve dönüşüm içindedir. Arazlar yenilenmekte veya yeniden yaratılmaktadır. Buna göre Güneş doğmakta ve batmaktadır. Ay geceleyin ortaya çıkmakta ancak gündüz olduğunda kaybolup gitmektedir. Ancak âlemde bu düzen ve işleyişi sağlayan, hiçbir değişiklik ve dönüşüm geçirmeyen; eşi ve dengi olmayan kemal sıfatlara sahip bir varlığın olması gerekir. Bu varlık ise, âlemlerin tek yaratıcısı olan Vâcibu'l-Vücûd olan Cenab-ı Hak'tır.[70]

İbn Fûrek, kendi düşünce sisteminde Allah'ı "zorunlu varlık" statüsünde değerlendirmektedir.[71] Dolayısıyla Allah yapıp-etmeleri, eylemleri ve mahlukâta dönük bütün tasarruflarında mutlak yetkindir ve sonsuz güç ve kudrete sahiptir.[72] Allah, fiil ve tasarrufuyla değil; tam aksine bütün zâtı ile "Vâcip"tir.[73] Allah, zâtı, isimleri, sıfatları ve fiillerinde tektir ve eşi de yoktur. O, hiçbir şeye benzemediği gibi, mahlukâttan (yaratılmışlar) hiçbir şey de O'na benzememektedir.[74] Çünkü fizikî görünüm ve şekiller, suretler, değişiklik, sonradan meydana gelen

67 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 74.
68 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 36.
69 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 48.
70 İbn Fûrek, *Mücerred*, 78; a.mlf., *el-İbâne*, 46.
71 İbn Fûrek, *Şerh*, 24.
72 İbn Fûrek, *Şerh*, 26.
73 İbn Fûrek, *Şerh*, 26.
74 İbn Fûrek, *Şerh*, 27.

yaratılmışların nitelikleridir. Allah, bu tür nitelik ve tanımlamalardan münezzehtir.[75] İbn Fûrek'in teolojisinde Allah, zât ve mahiyet olarak *bir*dir. Yani, Allah'ın varlığı zorunlu olduğundan, varlığı mâhiyetine tabi olamaz.[76]

İbn Fûrek'e göre Allah, âlemi yoktan ve aracısız olarak var ettiği için kendisi dışındaki bütün varlıklar her yönüyle mümkün statüsündedirler.[77] O, bu yaklaşımıyla "sudûr" süreciyle oluşan ve yaratmaya aracı olan ay üstü varlıklara hiçbir şekilde yer açmak istememiştir.[78] Ona göre, mümkün varlıklar âlemi ile zorunlu varlık olan Allah arasında mutlak anlamda bir ayrım söz konusudur. Çünkü Allah ile mümkün varlıklar (mahlukât) arasındaki bu ontolojik ayrım, bütün varlığın aracısız ve tek seferde yaratılmış olduğu fikrini temele almaktadır. Çünkü yaratma eyleminde Allah-âlem ilişkisi zorunlu değil, tam aksine izafî olarak ortaya çıkmıştır.[79] Bu bakış açısına göre o, Allah'ın çokluğu yaratması ile zâtında çokluğun meydana gelmeyeceği tezini açıklamaya çalışmaktadır. Zira o, Allah'ın yaratması söz konusu olduğunda "sudûr" görüşüne karşı çıkmış ve bu anlayışın aklî ve mantıkî birer yanılsama olduğunu düşünmüştür.[80]

Öyle anlaşılıyor ki İbn Fûrek'in zorunlu varlık hakkındaki düşünceleri, İslâm filozoflarına bir cevap niteliğinde olduğu kadar kelâmdaki en önemli muarızlarından olan Mu'tezîlî bakış açısını da geçersiz kılma mâhiyetindedir.[81] Bilindiği üzere Mu'tezîle'nin temel esasları, mezhebin beş prensibinden ilk ikisini oluşturan "tevhîd ve adalet" anlayışları etrafında şekillenmiştir.[82] Mu'tezîle'nin "tevhîd" anlayışında öne çıkan en önemli unsur, Allah'ın isim ve sıfatlarının ilâhî özden ayrı/bağımsız ve kadîm olmadıkları hususudur.[83] Mu'tezîle'ye göre irade, kudret, kelâm ve tekvîn gibi sıfatlar, Allah'ın zâtıyla bir ve tek olan sıfatlardır. Bu durumda Mu'tezîle'ye göre Allah, zâtıyla kâdir; zâtıyla âlim; zâtıyla mürîd ve

---

75 İbn Fûrek, *Şerh*, 21, 29.
76 İbn Fûrek, *Şerh*, 28.
77 İbn Fûrek, *Mücerred*, 42; a.mlf., *el-İbâne*, 46.
78 İbn Fûrek, *Mücerred*, 48; a.mlf., *Şerh*, 29.
79 İbn Fûrek, *Mücerred*, 66, 82.
80 İbn Fûrek, *el-İbâne*, 48.
81 İbn Fûrek, *Mücerred*, 58.
82 Zühdî Cârullâh, *el-Mu'tezîle*, (Kahire: 1366/1947), 65-84.
83 Cârullâh, *el-Mu'tezîle*, 42-48.

zâtıyla mütekellimdir.[84] Bu bakımdan Mu'tezîle'nin geneli, Allah'ın "*ne*" olduğunu anlatan sıfatları kendi başlarına birer varlıkları olmayan Allah'ın zatının aynı manaları olarak kabul etmiştir.[85] Özellikle de nasslarda geçen haberî sıfatların Allah'a olan nispeti mecâzîdir. Bu türden sıfatların, mutlaka te'vîl edilmesi gerekmektedir.[86] Çünkü o, Allah'ın zâtını müstakil olarak ayrı bir varlık olarak telakki ettiğinden sıfatları zâta iliştirmemiştir. Sıfatlar, zâttan ayrı olan mânâlardır ve ezelîdirler.

3. İBN FÛREK'TE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Sıfat, Allah'ın zatına nispet edilen bir mânâdır. Allah, Kur'ân'da değişik yerlerde varlık ve birliğinden hatta sadece kendisine ibadet edilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Ancak insanın gerek yaratılışı gerekse fizyolojik yapısı ve gerekse de mevcut bulunan organları dolayısıyla bu dünyada Allah'ı görme ya da müşahede etme imkânı yoktur. Bu durumda var olan; ancak müşahede edilemeyen Allah'ı bilmek ve tanımak ancak ve ancak O'nun eşsiz isim ve kemâl sıfatlarını tanımakla mümkün olabilecektir.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in sıfat anlayışının temel dinamikleri, Ebû Hanîfe tarafından benimsenen ve geliştirilen genel sıfat kuramına dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre Allah, kemâl ifade eden bütün sıfatlarla nitelenmiştir.[87] "*Eksiklik*", "*acz*" ve "*devamsızlık*" belirten bütün unsurlardan münezzehtir. O'nun sıfatları, sonradan olup bir başka zamanda da yok olan arazlar cinsinden değildir. Bilakis onlar, ezelîdir, ebedîdir ve kadîmdir; kısacası Allah'ın zâtı ile mevcuttur. Bu sıfatlar, hiçbir yönüyle yaratılmışların sıfatlarına benzemez. Allah daima diri ve canlı olan (*hayy*), bilen (*'âlim*), güç yetiren (*kâdir*), gören (*basîr*), işiten (*semî'*), dileyen (*mürîd*) ve söz söyleyen (*mütekellim*)dir. Bütün bu sıfatlar O'nun zâtına nispet edilmiştir.

İbn Fûrek'in sıfat teorisi de tıpkı Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi şekillenmiştir. Allah söz konusu olduğunda, *zâtî* ve *subûtî* sıfatlara ek olarak *haberî* ve *fiilî*

---

84 Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, 345-349.

85 Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, 129.

86 Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, 129.

87 Ali b. Muhammed b. Ebi'l-'İz, *Şerhü't-tahâviyye fi'l-'akîdeti's-selefiyye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988), 44-45.

sıfatları da ilave etmektedir. Genel bir söylemle dillendirmek gerekirse Ehl-i Sünnet kelamcılarının sıfat teorisinin temel esin kaynağı hiç şüphesiz ki Ebû Hanîfe'dir.[88] Bu itibarla İbn Fûrek, tıpkı Allah tasavvurunda olduğu gibi sıfatları algılarken de çoğu kere teolojisinin temel yapı taşı olan tasavvufî unsurlara dayalı olarak bir çözümlemede bulunmuştur denebilir. Bunda en önemli etken ise İbn Fûrek'in, içinde yetiştiği dinî, siyasî ve sosyal ortamın kendisi üzerinde belirleyici olmasıdır. Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi İbn Fûrek, yaşadığı dönem itibariyle oldukça karmaşık hatta dinî ve mezhebî teşekküllerin aktif faaliyette bulunduğu bir zeminde inanç, görüş ve düşüncelerini savunmuştur. Bu nedenle o, bazı inanç, görüş ve düşüncelerini savunurken karşı tarafın inanç, görüş ve düşüncelerinden de önemli oranda etkilenmiştir.[89]

İbn Fûrek, Allah'ın, "kadîm" bir ilimle "'âlim" olduğunu benimsemiş ve savunmuştur. Çünkü ona göre fiilin muhkemliğinin tam bir mükemmellikle gerçekleşmesi veya ortaya konması, aynı zamanda fâilin de 'âlim olduğuna işaret etmektedir.[90] İbn Fûrek, "kudret" sıfatı söz konusu olduğunda Allah'ın, ezelî ve kadîm bir kudret sıfatıyla "kâdir" olduğunu savunmuştur.[91] Çünkü ona göre yaratma söz konusu olduğunda, yaratmayı gerçekleştiren tek varlık Allah'tır. İnsan ise, eylem veya fiillerini gerçekleştirme konusunda sadece mecazî olarak yaratıcıdır. Kısacası, insanın sadece fiile iktiranından bahsedilebilir. Aynı şekilde Allah'ın, ezelî ve kadîm olan "hayat" sıfatıyla diri ve canlı olduğunu kabul etmiştir.[92] Buna göre İbn Fûrek, tıpkı hocası el-Eş'arî'de olduğu gibi subûtî sıfatların tamamını ezelî ve kadîm olarak telakki etmiştir. Bu görüşleriyle de onun, Ehl-i Sünnet'in inanç ve düşüncelerini tamamıyla benimsediğini ve Allah'ın sıfatları konusunda benzer görüşleri paylaştığını söylemek mümkündür.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Fûrek, dinî nassları anlama ve yorumlama konusunda selefleri Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmcılarının yolunu izlemiştir. Ayrıca onun, "*Allah'ın eli vardır, ancak bizim ellerimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü ve*

---

88 Nu'mân b. Sâbi b. Ebî Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ekber", *İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri* İçinde, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1992), 58.

89 Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maveraünnehirde Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 130-145.

90 İbn Fûrek, *Şerh*, 12; a.mlf., *el-İbâne*, 24.

91 İbn Fûrek, *Şerh*, 12.

92 İbn Fûrek, *Şerh*, 13.

gözü vardır; ancak bizlerinki gibi değildir"[93] biçimindeki beyanları, Selefiyye'nin benimsemiş olduğu haberî sıfatlar teorisini akla getirmektedir. İbn Fûrek, dinî nasslar hususundaki bu tutum ve bakış açısıyla aslında İslâm kültüründe özellikle de Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde ortaya çıkmış olan "teşbîhçi" ve "tecsîmci" yaklaşımların önüne geçmek veya onları bertaraf etmek istemiştir. O, teşbih, tecsim, tekyif, organ ve benzeri unsurları içeren insan-biçimci (antropomorfist) yakıştırmaların hiç birisini Allah hakkında mümkün görmemiştir. Dinî naslardaki teşbihî, tecsimî ve tekyifî kavram ve söz biçimlerinin mutlak suretle te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Fûrek, te'vîl anlayışı konusunda ya da onu uygulama noktasında oldukça esnek davranmıştır. O, sadece âyetlerin değil, aynı zamanda hadislerin de te'vîl edilmesi gerektiğine inanmıştır.[94]

Sözgelişi İbn Fûrek, "*Allah, Âdem'in çamurunu yediyle (el) yarattı*" hadisini, "*mülkü ve kudreti ile karıştırdı*" biçiminde te'vîl etmiştir.[95] Bilindiği üzere, "*(Allah) dedi ki: Ey İblîs, iki elimle (yed) yaratığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi?*"[96] âyetinde geçen "yed" kavramı, özellikle de Selefiyye tarafından aynen metinde geçtiği biçimiyle anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Yani, onlara göre "yed"den maksat, bizâtihi Allah'ın "yed"inin olmasıdır.[97] Fakat İbn Fûrek, durumun hiç de onların algıladığı biçimde olmadığının altını çizmekte ve âyette geçen "yed" kavramından kastın, "güç" veya "kuvvet" olduğunu belirtmektedir.[98] Çünkü bu, dilde çok açık olan bir durumdur. Yine o, "yed" kavramının geçtiği "*...Gökler, O'nun sağ eliyle dürülüp-bükülmüştür. O, şirk koştuklarından münezzeh ve yücedir*"[99] âyetini de, tıpkı yukarıda olduğu gibi benzer gerekçelerine dayanmak suretiyle aklî olarak çözümlemeye çalışmıştır.[100] Görünen o ki İbn Fûrek, Allah'ın yüce şanına yakışma-

---

93 İbn Fûrek, *Şerh*, 32; *Müşkilü'l-hadîs*, 41.
94 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 92.
95 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 93.
96 es-Sâd 38/75.
97 Ahmed Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-bâtın: Felsefetü't-te'vîl fi'd-diyânâti's-semâviyye* (Dımaşk: Dâru ninevâ, 2005), 24.
98 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 94.
99 ez-Zümer 39/67.
100 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 96-97.

yacak herhangi bir mânâ, sıfat veya eylemin sahih nasslarda zikredilmesi durumunda, teşbih ve tecsime mahal tanımaksızın O'nun yüce şanına yakışır anlamda te'vîl edilmesi gerektiğini açık ara savunmuştur.

"*Ey Musa! Aynımın (göz) önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım*"[101] ve "*Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: Gözlerimizin önünde ve bildirdiğimiz biçimde gemiyi yap...*"[102] âyetlerindeki "'ayn" kavramlarını, metnin taşımış olduğu lafzî anlamının dışında yorumlayan İbn Fûrek, buradaki "'ayn" kavramından kastın "ilim" (bilgi) olduğunu söylemiştir.[103] Öyle ki burada Allah, "*gözümün önünde sürüp gitmesi*" demekle, esasında kendisinin "bilgisi" ve "kontrolü altında" demek istemiştir.[104] Eğer diyor İbn Fûrek, durum bizim ifade ettiğimiz gibi değilse o zaman, Allah'ın birden fazla gözünün olması gibi çok yersiz bir sonuca ulaşmış oluruz ki, bu abesle iştigal etmektir. Çünkü Allah, bu ifadesinde "*bi 'ayuninâ*" demekle, aslında "*gözetimimiz ve kontrolümüz altında*" demek istemiştir.[105]

Allah'ın sıfatlarının ancak Kur'ân ve Sünnet'in bildirmesiyle bilinebileceğini savunan İbn Fûrek, Allah, eşi ve benzeri olmayan sonsuz güç ve kudrete sahiptir. İnsan hayali, asla onu tasavvur edemez ve algılayamaz. Sınırlı ve sonlu insan zihinleri, O'nun yüce mâhiyetini ve sonsuz kemalini idrakten mahrumdur.[106] Allah, maddî bir varlık olmadığı için kendisine imânı "*gaybe imân*" olarak tavsif etmiştir.[107] Allah, maddî ve fizikî bir varlık olmadığına ve insana da benzemediğine göre asla bir cisim değildir. Cismin taşıdığı özellikler O'na atfedilemez. İbn Fûrek'e göre Allah, sınırsızlık ve sonsuzluk gibi asli ve temel özellikleri taşımış olduğundan hiçbir şekilde hâdislere mahal teşkil etmez. Çünkü aksi takdirde bu vasfı taşıyan varlığın da sonradan meydana gelmiş (muhdes) olması lazım gelir. Hâdis varlıklara, ancak hâdis olan varlıklar mahal oluşturabilir.[108]

---

101 et-Tâhâ 20/39.

102 el-Mü'minûn 23/27.

103 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 133.

104 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 133; Osman Bodur, "Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek'in Tefsiri", *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 30 (Sakarya: 2014), 148.

105 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 134.

106 İbn Fûrek, *Şerh*, 7.

107 el-Bakara 2/3.

108 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 113.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İbn Fûrek, Ehl-i Sünnet ekolünün Eş'arî koluna müntesip bir kelâmcıdır. Doğduğu ve yetiştiği bölge itibariyle ilmî ve fikrî açıdan oldukça münbit ve hareketli bir yörede yetişmiş olan İbn Fûrek, dinî ve dünyevî ilimler noktasında kendisini çok iyi yetiştirmiş bir düşünürdür. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Dinler ve Mezhepler Tarihi alanlarında çok iyi bir eğitim almış ve bu bilgeliğini hem öğrenci yetiştirerek hem de eserler kaleme alarak insanlığın istifadesine açmıştır.

O, Allah'ı zorunlu varlık kategorisinde ele alırken, insanı ve evreni mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirmektedir. Onun, Allah ve evren tasarımı eklektik gözükmekte ve Ehl-i Sünnet kelâmından önce İslâm toplumunda kader/irâde problemi bağlamında neşet etmiş olan hem Cebrî hem de Mu'tezîlî yaklaşımı uzlaştırmaya matuf olarak kurgulanmıştır. Ona göre irâde, yaratan ve halk eden olarak Allah'ı önceleyip zorunlu kılarken, isteyen, dileyen ve azmeden olarak da insanı hesaba katmaktadır.

Onun kurgulamış olduğu Allah-evren tasarımında, "*halk etme*"ye dönük bütün salahiyet ve yetki Allah'a aittir. Bu itibarla Allah'ın evrende mahlukâta ilişkin birçok yaratmayı gerçekleştirmiş olması, Mu'tezîle'nin iddia ettiği biçimiyle hiçbir şekilde âlemdeki çokluğa neden olmamaktadır. Zira onca, Allah ile evren (âlem) arasında kurgulanan ilişki, göreceli bir ilişkiden ibarettir. Bu bakış açısına göre İbn Fûrek, insan fiilleri veya insanın yapıp etmeleri konusunda başta İslâm filozofları olmak üzere onların görüş ve düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş olan Mu'tezîle'yi ciddi biçimde tenkit etmiştir. O, bu husustaki aklî ve felsefî çıkarımlarını temellendirmeye çalışırken özellikle de Kur'ân-hadîs ve sonra da bağlı olduğu kelâmî gelenekten önemli referanslar sunmuştur.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm 'Osmân, Kahire: Mektebetü'l-vehbe, 1408/1988.

Ali, Musâ Muhammed. "Mukaddime", *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhu* içinde, thk. Musâ Muhammed Ali, 7-30. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985.

Âmidî, Seyfuddîn. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdillatîf, Kahire: el-Meclisü'l-cenneti't-türâsi'l-islâmiyyi, 1391/1971.

Aslan, Abdülgaffar. "IV/X. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi –İbn Fûrek Örneği-. *Dini Araştırmalar Dergisi* 5, sy. 14 (2002): 61-76.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Abdilkâhir. *Kitâbü usûli'd-dîn*. İstanbul: byy., 1346/1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb. *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-mu'attılati ve'r-râfızati ve'l-havârici ve'l-mu'tezîleti*. thk. Mahmûh Muhammed Hazarî-Muhammed Abdi'l-Hâdî Ebûreyde, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1366/1947.

Bodur, Osman. "Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek'in Tefsiri". *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 30 (2014): 135-156.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmi'ü's-sahîh*. İstanbul: byy., 1315.

Cârullâh, Zühdî. *el-Mu'tezîle*. Kahire: byy., 1366/1947.

Dımeşkî, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Âsâkir. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Beyrut: byy.,1416/1995.

Doğan, Hüseyin. *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı -Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehirde Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fıkhu'l-Ekber". *İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri* içinde. trc. Mustafa Öz. 69-77. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Ebi'l-'İz, Ali b. Muhammed. *Şerhü't-Tahâviyye fi'l-'akîdeti's-selefiyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988.

Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-kütibi'l-'ilmiyye, 1946.

Eş'arî, İmâm Ebî Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: byy., 1980.

Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Esra Yayınları, 1992.

Gölcük, Şerafeddin. "Bâkillânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4: 531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-kelâm fî 'akâidi'l-islâm*. İstanbul: İstikbâl Matbaası, 1330.

Işık, Kemal. *Mu'tezîle'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan. *Müşkilu'l-hadîs ve beyânuhu*. thk. Musâ Muhammed Ali. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan. *Şerhü'l-'Âlim ve'l-Müte'allim*. thk. Ahmed Abdilkerîm es-Sâyıh-Tevfîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009/1430.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan. *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh ebi'l-hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdirrahmân es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniyye, 2005.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan. *el-İbâne 'an turuki'l-kâsidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ ibâdeti rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ahmet Yıldırım-Abdügaffar Aslan. Isparta: byy., 2003.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan. *Tefsîrü ibn Fûrek*. Feyzullah Efendi Bölümü, 460: 1a-7b. Millet Ktp.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ibnî'z-zamân*. thk. İhsân Abbas, Beyrut: Dâru's-sâdır, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed. *Mecmu'u Fetevâ*. Riyad: byy., 1381.

İsferâyinî, Ebû İshâk Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'n-fırkati'n-nâciye 'an fıraki'l-hâlikîn*. thk. Zâhid el-Kevserî, Beyrut: byy., 1403/1983.

Karadaş, Cağfer. *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Karadaş, Cağfer. *İbn Arâbî'nin İtikâdî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Karadaş, Cağfer. *Gazzâlî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Kehhâle, 'Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn –Terâcimü'l-Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye-*. Beyrut: byy., 1376/1957.

Keskin, Mehmet. *İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdilkerîm b. Muhammed en-Nisâbûrî. *Kuşeyrî Risâlesi*. trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru's-sâdır, 1973.

Nesefî, Ebü'l-Mü'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Sâbûnî, Nûreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*. thk. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. su'ûd el-islâmiyye, 1983.

Subkî, Takiyyuddîn. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.

Suyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: byy., 1384/1964.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.

Talu, Mehmet. "Ebu'l-Hasen el-Bâhilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4: 483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Watt, Montgomery Watt. "Ibn Fūrak", *The Encyclopedia of Islam*, 12 cilt. III: 766-67. Leiden: 1971.

Yavuz, Yusuf Şevki. *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*. İstanbul: Kültür Yayın-Matbaacılık, 1989.

Yavuz, Salih Sabri. "Ebû İshâk İsferâyinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdisselâm Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

Zühre, Ahmed Ali. *ez-Zâhir ve'l-Bâtın: Felsefetü't-te'vîl fi'd-diyânâti's-semâviyye*. Dımaşk: Dâru ninevâ, 2005.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 203-254

Osmanlı'da Din Hizmeti Görevlilerinin Atanma ve Çalışma Şartlarını Düzenleyen Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri Hakkında Bir Değerlendirme

Evaluation About The Tawjīh-i Jihāt Regulations Regulating Designation and Work Conditions of Religious Officer in Ottoman Empire

Umut Kaya
Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü.
Assistant Professor, Marmara University Faculty of Theology,
Department of Religious Culture and Moral Education
Istanbul/Turkey
umut.kaya@marmara.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-3237-8150

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15 Kasım/November 2016
Kabul Tarihi / Accepted: 09 Mart/March 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 203-254
DOI: doi.org/10.18505/cuid.297080
Atıf/Cite as: Kaya, Umut. "Osmanlı'da Din Hizmeti Görevlilerinin Atanma ve Çalışma Şartlarını Düzenleyen Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri Hakkında Bir Değerlendirme- Evaluation About The Tawjīh-i Jihāt Regulations Regulating Designation and Work Conditions of Religious Officer in Ottoman Empire". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 203-254. doi: 10.18505/cuid.297080.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Osmanlı'da Din Hizmeti Görevlilerinin Atanma ve Çalışma Şartlarını Düzenleyen Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri Hakkında Bir Değerlendirme

Öz: Tanzimat, Osmanlı Devleti için önemli olayların yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu çalışmada, Tanzimat döneminde yayınlanan Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmelerinin bir değerlendirmesi yapılacaktır. Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri, Osmanlı zamanında din görevlerinin atanma usul ve şartlarını düzenleyen yasal düzenlemelerdir. Söz konusu nizâmnâmelerin ilki Hicri 8 Zilkade 1286 (Miladi 9 Şubat 1870) tarihinde, ikincisi Hicri 10 Safer 1290 / Rumi 26 Mart 1289 (Miladi 9 Nisan 1873) tarihinde, üçüncü ve sonuncusu ise 12 Ramazan 1331 / 5 Ağustos 1913 yılında yayınlanmıştır. Buna göre, çeşitli tarihlerde yayınlanan üç nizâmnâme (1870, 1873 ve 1913 Nizâmnâmeleri) günümüz şartları ile kıyaslanarak değerlendirildikten sonra 1913 Nizâmnâmesi günümüz harflerine aktarılarak okuyucu ile paylaşılmıştır. Özellikle bu değerlendirmelerde, ilmî cihet imtihanları, bu imtihanların nasıl ve kimler tarafından yapıldığı, hangi konulardan ne tür sorular sorulduğu, sınav sonuçlarının kimler tarafından nasıl değerlendirilip saklandığı gibi hususlar günümüzde din görevlilerinin atanması için aranan yeterlik şartları ile kıyaslanarak ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Cihet, Tevcîh-i Cihât, Din Görevlisi, Yeterlik İmtihanı.

Evaluation About The Tawjīh-i Jihāt Regulations Regulating Designation and Work Conditions of Religious Officer in Ottoman Empire

Abstract: Tanẓīmāt was the period that important events had taken place for Ottoman Empire. In this study, an evaluation about Tawjīh-i Jihāt Regulations will be done. Tawjīh-i Jihāt Regulations are legal arrangements which regulate designation rules of religious officers in Ottoman Empire. There are three regulations which published in 9 February 1870 (Hijri 8 Zilkade 1286), 9 April 1873 (Hijrī 10 Safer 1290) and 5 August 1913 (Hijrī 12 Ramazan 1331). Accordingly, the transcription of 1913 Tawjīh-i Jihāt Regulation have been given after a comperative analysis of three regulations (1870, 1873 and 1913 Regulations) by comparing today conditions about religious officers. Especially, in this evaluation parts will have focused jihat exams (subject, measurement and evaluation, the question resources, types of questions, and etc.) and proficiency requirements.

Keywords: Ottoman, Jihat, Tawjīh-i Jihāt, Religious Officer, Proficiency Exam.

SUMMARY

Tanẓīmāt was the period that important events had taken place for Ottoman Empire. This study offers an evaluation of Tawjīh-i Jihāt Regulations. Literature search method was used in the study. Accordingly, firstly the studies that deal with the Tawjīh-i Jihāt Regulation have been examined. Secondly, theses were searched from Council of Higher Education Thesis Center. Likewise, academic articles were searched from Tubitak DergiPark and Isam Library. In these searches key words were used like "tawjīh", "jihāt", "tawjīh-i jihāt", "imam", "religious officer", "Ottoman", "regulation", "proficiency" and "exam". After this preliminary study, three Tāwjīh-i Jihāt Regulations maked transcript from Arabic letters to Latin letters and evaluated. Finally, 1913 Tāwjīh-i Jihāt Regulation's transcript was given to place at the end of the study. Because 1913 Tāwjīh-i Jihāt Regulation was the latest and the most comprehensive regulation.

Tāwjīh-i Jihāt Regulations are legal arrangements which regulate designation rules of religious officers in Ottoman Empire. There are three regulations which published in 9 February 1870 (Hijrī 8 Zilkade 1286), 9 April 1873 (Hijrī 10 Safer 1290) and 5 August 1913 (Hijrī 12 Ramazan 1331). Some articles of the last regulations had been valid and in use even in the first years of the Republic. Later 1913 Tawjīh-i Jihāt Regulation has been repealed by New laws.

Tāwjīh-i Jihāt means the tasks which given to Charitable Institutes to keep their religious, social and cultural services. In these regulations "jihat"s, are divided into two parts as corporal and academic. Imam, Orator and Preacher are categorised as academic jihets and shrine's servant and cleaning assistant are named as corporal jihats.

First Tāwjīh-i Jihāt Regulation which consisted of 15 articles became effective in 1870. It was regulating, how jihat should be transfered from father to son, forbidding to give jihat to younger children and forbidding to have more than one jihats by a person and canceling the jihats of a person in case of more than one.

The Second Regulation became effective in 9th April 1873, just after three years from the first regulation, in order to modify some articles and complete the deficiencies. This regulation consisted of 16 articles and seven of

them were exactly the same as 1870 regulations. The main difference between 1870 Regulation and 1873 Regulation was allow the jihet's transfer from father to younger child in case of father's death.

The most comprehensive regulation was 1913 Tewjīh-i Jihāt Regulations which had 62 articles and became effective in 5 August 1913. 1913 Regulation was divided into four parts. The first part consisted of five articles and about what is the jihat (1-5. articles). The second part was about method of jihāt (6-26. Articles). The third part was about examination of jihāt (27-45. articles). The fourth part was about various issues (46-62. Articles).

In the first part of regulations the boundaries of the jihat are drawn and this was not mentioned in the previous regulations. According to this, "jihat"s, were divided into two parts as corporal and academic. Jihets such as professor, orator, imam, hafiz are sorted as academic and cleaning staff and tomb staff are sorted as corporal. In addition, "jihat"s were divided into two parts as conditional (related to the charitable institution) and unconditional.

The second part of regulations (6-26. articles) was about jihāt's method. In general this part tells us unconditional jihats such as how to transfer jihets to the poeple who is younger than 20 years old. The third part of the regulation (27-45. articles) was about how to do and by whom the "jihat exams will be done. The title of this part in regulations was "The Process of Making the Examinations." This part is important to show the required capabilities of assignments of religious officer in Ottoman. Even the previous regulations mentioned about exams, it was not mentioned how this exam will be done or by whom etc. This regulation makes an important change regarding this subject and shows us important clues about the required capabilities of jihat.

The last part of the Regulation called "Varios Subject which about jihat's other points". These points were related to the status of the person who reached the age of military service, status of the jihats during forensic investigation, procedure in death or resignation of foundation's manager, determination of jihat in İstanbul and country side.

1913 Regulation is important due to containing of the informations about religious officer exams in this the regulation. It was agreed that religious officer exams will be made by a commission with five members. In addition to

this, the regulation indicate that different exams will be performed for imam, preacher and muʾazzin. For example, there were three questions about kalām, three questions about fiqh and ten line Arabic text from Halabī which a book is about fiqh's issues like pray, tayammum (dry ablution), hajj (pilgrim) and wudu (ablution) in preacher exams. Similarly, there were three questions about kalām, five questions about fiqh, five line Arabic text from Halabī, questions about tajwīd and reading a short part from Qur'ān in exams of imam. Finally, there were a few questions about fiqh and tajwīd and reading a short part from Qur'ān in exams of muʾazzin.

There are some minor differences regarding the requirements of assignment of religious officials between Ottoman's last period and todays. Firstly, the descend from father to son system does not exist anymore. So it is possible to say that, this situation provides competition and a more just way of selecting candidates. Additionally, knowing Arabic in Ottoman's period was more important than today for become religious officer. Recently there no questions that are asked related to Arabic language during religious officer exams.

GİRİŞ

İnsan sosyal bir varlıktır. Bir toplumun içinde ve bir devlete bağlı olarak yaşamını sürdürür. Devlet, insanların bir arada yaşamasını kolaylaştıracak organizasyonları yerine getiren bir üst yapı olarak, yine insan eliyle yönetilir ve idare edilir. Bu bağlamda devlet kendi iş ve işlemlerini yerine getirmek, toplum içinde gündelik işlerin suhuletle yürümesini sağlamak üzere, iş bölümüne gider. Çalıştıracağı alanda uzman kişi veya kişileri görevlendirir. Bu kişilerin işe alınmasında ise bazı şartlar ve yeterlikler arar. Bu şartların yerine getirilmesi, insanların gündelik işlerinin sorunsuz bir şekilde yürümesini, toplumun refah seviyesinin artmasını, devletin güçlenmesini sağlar. İşin ehline verilmesi hususu aynı zamanda İslam dinine göre Allah Teâla'nın bir emri ve Hz. Peygamber (sav)'in de bir tavsiyesidir.[1]

---

[1] "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Al-

İşin ehline verilmesi prensibi hem toplumda adaletin sağlanması hem de işlerin verimli yürütülebilmesi adına önem arzeder. Dinin yanı sıra sosyal ve kültürel alanda da halkın ihtiyaçlarını karşılayan cami ve vakıflarda görev yapan kimselerin göreve atanmalarında da bu prensibe yer verilmesi, söz konusu görevlerin doğrudan halka karşı bir hizmetle ilgili olması sebebiyle daha da önemli hale gelmiştir. Bu sebeple bu araştırmada, Osmanlı Devleti'nin son döneminde din görevlilerin atanma şart ve yeterliklerini konu edinmesi bakımından Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri üzerinde çalışılmıştır.

Cihet olarak isimlendirilen din hizmetleri ile ilgili görevlere hangi usul ve şartlarda görevlendirme/atama yapılacağına dair esasların belirlendiği yasal bir düzenleme olan Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmelerinin ilki 1870 yılında yapılmıştır.[2] 1873 yılında bu nizâmnâmede bir takım değişikliklere gidilerek ikinci bir nizâmnâme daha yayınlanmıştır.[3] Bu husustaki en son ve kapsamlı düzenleme ise, 1913 yılında gerçekleştirilmiştir.[4] 1913 nizâmnâmesi, Osmanlı'da din hizmetlerinde görev alanların tayini hakkındaki son düzenleme olması açısından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda bu araştırmanın problemi, Osmanlı Devleti'nin son döneminde tarihsel bir süreç olarak din görevlilerinin hangi usul ve şartlara göre görevlendirildikleri, ne tür görevler aldıkları, bu görevlere ne isimler verildiği ve atanma şartlarını, Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmelerini merkeze alarak incelemek ve bu hususları yer yer günümüz şartları ile kıyaslayarak ortaya koymaktır.

1. ÇALIŞMANIN AMACI

Osmanlı Devleti'nde gerek bünyesinde çalışacak memurların göreve atanmaları, gerekse vakıflar aracılığı ile insanların hayatlarını kolaylaştıracak işlerde çalışacak kimselerin görevlendirilmeleri hususunda bazı yeterlik ve şartlar aranmaktaydı. Bu yeterlik ve şartlar yukarıda zikredildiği gibi Tevcîh-i

lah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür." (Nisa Suresi 4 / 58); "İş, ehil olmayana verilince kıyameti bekle", Buhari, "İlim", 2.

2 *Düstûr*, Birinci Tertip, 2: 177-179.

3 *Düstûr*, Birinci Tertip, 3: 500-504.

4 *Düstûr*, İkinci Tertip, 5: 608-617; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dâhiliye Umumi İradeler Tasnifi (DUİT), 20/53 (7. Belge); *Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ve Ḫarc Ta'rifesi,* Naşiri İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin, Şems Matbaası, Dersaadet 1329-1332.

Cihât Nizâmnâmeleri ile yasal bir zemine kavuşturulmuştur. Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri ile ilgili çalışma yapılıp yapılmadığına baktığımızda, ilgili çalışmalarda nizâmnâmelere sık sık atıfta bulunulsa da tespit edildiği kadarı ile bu konunun müstakil olarak ele alındığı tek çalışmanın Mehmet İpşirli tarafından Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi için kaleme alınan "Cihet" maddesi olduğu söylenebilir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yer alan vakıf, tekke, cami görevlileri gibi benzeri konularda kaleme alınan çalışmalarda Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmelerine sıkça atıfta bulunulsa da müstakil olarak Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmelerini ele alan bir çalışma olmamıştır. Bu çalışmanın tarihsel olarak önemli bir kaynak durumunda olan Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri'nin üçünü birden ele alması ve Osmanlı'nın son döneminde din görevlilerinde aranılan yeterlikleri göstermesi bakımından, ileriki dönemlerde din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu açıdan çalışmanın amacı, Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri'nin üçünü birden bir bütün olarak ele alarak, Osmanlı Devleti'nin son döneminde din görevlilerinin atanmasında aranılan yeterlik ve şartları tarihsel bir süreç olarak ortaya koymak ve günümüzde din hizmetleri alanında çalışmak üzere yetiştirilecek görevlilerin, en donanımlı şekilde yetiştirilmesine yönelik müfredat ve program hazırlayanlara rehberlik etmesi amacıyla geçmişte bu alanda yapılan yasal düzenlemeleri günümüze aktarmaktır.

2. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Buna göre, öncelikle Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri'ni konu edinen çalışmalar incelenmiştir. Bu doğrultuda, Yök Tez Tarama Katalogu'ndan tezler, Ulakbim ve İsam Kütüphanesi'nden ise yayınlanan makaleler başlık, özet ve anahtar kelimelerine göre taranmıştır. Bu taramada anahtar kelimeler olarak, "tevcih", "cihet", "tevcîh-i cihât", "imam", "din görevlisi", "Osmanlı", "nizâmnâme", "yeterlik", "imtihan" kelimeleri kullanılmıştır. Bu ön çalışmadan sonra, Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri ile ilgili birincil kaynaklara ulaşılmış ve bu belgeler günümüz harflerine aktarılmış ve daha sonra ise günümüzde din görevlilerinde aranılan yeterlikler ve atanma şartları ile kıyaslanarak değerlendirilmiştir.

Bu amaçla çalışmada 1870, 1873 ve 1913 tarihli üç Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi değerlendirilerek çalışmanın sonunda en son ve en kapsamlı

nizâmnâme olması hasebiyle *"1913 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi"nin* transkripsiyonuna yer verilmiştir. Bununla birlikte söz konusu nizâmnâme, bölüm bölüm ve yeri geldikçe ilgili maddelerin günümüzle kıyaslanması yapılarak incelenmiştir. Bu incelemede asıl üzerinde durulmak istenen bölüm, din görevlilerinde aranan yeterlik şartlarını göstermesi bakımından cihet tevcîhinde yapılan imtihanlarla ilgili olan bölümdür. Makalenin en sonunda ise, nizâmnâmenin tam metin olarak transkripsiyonuna yer verilerek okuyucunun nizâmnâmenin transkripsiyon metnini görmesi sağlanmıştır. Nizâmnâme günümüz harflerine aktarılırken, elimizde var olan nüshalar içinde daha okunaklı olduğu için Şems Matbaası tarafından basılan nüsha tercih edilmiştir. Nüshalar arasında tespit edilen tek farklılık olan, nizâmnâmenin altında bulunan imzalar arasındaki farklılık ise metnin sonunda dipnotta açıklanmıştır. Metnin transkripsiyonunda ise Diyanet İslam Ansiklopedisi tarafından kullanılan ve kabul edilen transkripsiyon tablosu referans alınmakla birlikte "ait", "bunlar", gibi gündelik dilde sıklıkla kullanılan kelimelerin yazımında şapka, uzatma işaretleri ya da kesme işaretleri kullanılmaması usulü tercih edilmiştir.

Çalışmada ilk olarak tevcîh ve cihet kavramları hakkında kısaca bir bilgi verilip Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri daha sonra ele alınmıştır. Nizâmnâmelerden ilk ikisi konu başlıklarına göre beraberce ele alınmıştır. Benzer konulara değinildiğinde ise üçüncü ve son nizâmnâmeye de atıfta bulunulmuştur. Ancak son nizâmnâmede yer alan konuların birçoğu ilk iki nizâmnâmede yer almadığından son nizâmnâme müstakil olarak ele alınmıştır. Son nizâmnâme yeri geldikçe günümüzle kıyaslanarak incelenmiştir. Söz konusu nizâmnâmelere geçilmeden önce nizâmnâmelere adını veren tevcîh-i cihât terkibinin ne anlama geldiği kısaca şöyle ifade edilebilir.

3. TEVCÎH-İ CİHÂT

Tevcîh, sözlükte yüzü bir cihete çevirme, doğrultma, mana verme, tefsir etme, rütbe verme[5], cihet (çoğulu cihât) ise, Evkâfça olan vazife, maaş manalarına gelmektedir.[6] Terim olarak tevcîh-i cihât ise, vakıfların çeşitli dinî, sosyal ve kültürel hizmetlerini sürdürebilmeleri için tahsis edilmiş olan görevlere

---

5 Şemseddin Sami, "Tevcîh", *Ḳâmûs-i Türkî*, İstanbul 1989, 448.

6 Şemseddin Sami, "Cihet", *Ḳâmûs-i Türkî*, 489.

verilen addır.[7] Osmanlı Dönemi ve hatta cumhuriyetin ilk yıllarında din hizmetlerindeki görevlerin günümüze kıyasla oldukça çeşitli olduğu söyleyenebilir. Günümüzde din hizmetlerini yürütenlerin görev taksimlerine baktığımızda, bu alanda imamlık, hatiplik, müezzinlik, vâizlik, müftülük, Kur'ân Kursu Öğreticiliği gibi görevleri sayarken, Osmanlı Döneminde bu görevlere ek olarak cüzhânlık[8], devirhânlık[9], sûrehânlık[10], aşırhânlık[11], Buharihânlık[12], Mesnevîhânlık[13], ferrâşlık[14], türbedârlık[15] vb. görevler de sayılabilir.

Geçmişte yukarıda zikredilen görevleri alanlara ise, "erbâb-ı cihât" veya "ashâb-ı cihât", şeklinde isimler verilmekteydi. Bu cihetler ise ilmî ve bedenî olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. İmâmet, hitâbet, vâizlik, dersiâmlık, tedrîs, cibâyet[16], kitâbet gibi ilmî yeterlik isteyenlere "cihât-ı ilmiyye"; kayyımlık[17], türbedârlık, ferrâşlık gibi bedenî çalışmaya bağlı olanlara da "cihât-ı bedeniyye" adı verilmekteydi. Cihetlerin tevcîhi, verilecek kimselerin tesbiti vakfiyedeki esaslara göre ya "bi'l-meşrûtiyet" (şarta bağlı) veya "bilâ-meşrûtiyet" (şartsız) olmak üzere iki şekilde gerçekleşirdi. Şartlı cihetler özellikle daha çok vakıf cihetlerinde görülen durumlardandı.[18] Bu durum, vakıf kurucularının bizzat kendilerinden sonra zâviyelerine sırasıyla oğullarının, torunlarının ve oğullarının torunlarının ve nihayet nesil tükenince kendi tarîkatlarından bir

---

7 Mehmet İpşirli, "Cihet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.7 (Ankara: TDV Yay., 1993), 546.

8 Cüzhân: Osmanlı Dönemi'nde vakit namazlarından önce bir cüz Kur'ân-ı Kerîm okumakla görevlilere verilen addır.

9 Devirhân: Cuma veya belirlenen herhangi bir gün öğle namazından önce Mülk suresi veya başka bir sure okuyan görevliye verilen addır.

10 Sûrehân: Kur'ân-ı Kerîm'den belirli sureleri okumakla görevli kimseye verilen addır.

11 Aşırhân: Kur'ân-ı Kerîm'den en az on ayet okumakla görevli kimseye verilen addır.

12 Buharihân: Cami ve vakıflarda Sahih-i Buhari okumakla görevli kimseye verilen addır.

13 Mesnevîhân: Meŝnevî'yi okuyan, nâdiren tegannî eden ve şerh mahiyetinde birtakım açıklamalarda bulunanlara kimselere verilen addır.

14 Ferrâş: Cami, mescid, imaret gibi müesseselerin temizliğini sağlamak ve kilim, halı ve hasır gibi mefruşatını yayma hizmetleriyle vazifeli olan kişiler hakkında kullanılır bir tabirdir.

15 Türbedâr: Türbenin her türlü hizmetini gören kimseye verilen addır.

16 Genelde vergilerin toplanması; özelde ise zekâtların toplanması işi.

17 Cami-i şerif hizmetçisi, Şemseddin Sami, "Kayyım", *Ḳâmûs-i Türkî*, 1132.

18 İpşirli, "Cihet", 547-548.

dervişin şeyh olmasını şart koşmalarından kaynaklanan bir zorunluluktu.[19] Bununla beraber, vakfiyelerde cihet tevcîh edilecek kişiler için liyakat ve dürüstlük şartının arandığını da görülmektedir.

Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı'da bir vakfın ya da caminin ilgili görevine şu şekilde başvurulmaktaydı. İstanbul'da bulunan bir tekke, zâviye, cami gibi çeşitli sebeplerle boşta bulunan görevlere tâlip olan kişiler, ya doğrudan Meclis'e veya Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne ya da Şeyhu'l-İslâmlık'a başvururlardı. Taşra ise bir cihet boş olduğunda, o cihete tâlip olan kişi ya da kişiler, bulunduğu yerin Mahkeme-i Şer'îyye'sine ya da varsa mahallî Meclis İdaresine başvurmaktaydı. Başvuran kişilerin ehliyet ve liyakati tespit edildikten sonra ilgili makam tarafından gereği yerine getirilmekteydi.[20] Özellikle taşralarda mahalle halkının ve cemaatin atama ve görevlendirmelerde etkisinin olduğu görülmektedir.[21]

Daha önce zikrolunduğu üzere, Osmanlı Dönemi'nde din hizmetleri alanındaki bu görev çeşitliliği bir yandan dinî hizmetlerin görülmesinde bir kolaylık sağlarken, diğer taraftan da bu alanı suiistimale açık hale getirmekteydi. Görev çeşitliliğin fazla olması bu alanda kontrolü zorlaştırmakta ve bunun sonunda bu görevlerden haksız kazanç sağlayan bir zümrenin ortaya çıkmasına neden olmaktaydı. Özellikle, hanedan mensuplarına ait vakıflarda çok sayıda cihet yer almaktaydı. Vakfın harcamalardan arta kalan gelirlerinin cihet tahsisi olarak ayrılması "zevâid-i horan" adı verilen ve sözde "duâgû" vazifesi altında hiç iş yapmamasına rağmen hatırı sayılır ölçüde gelir sahibi olan bir zümrenin doğmasına yol açmaktaydı.[22] Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere şartlı cihetlerde, ilgili kişinin vefatında görevi devralacak oğlunun küçük yaşta olması ya da görevi yerine getirmek konusunda yetersiz olması gibi durumlar sebebiyle de

---

19 Bahaeddin Yıldız, *XVIII. Yüzyıl Türkiye'de Vakıf Müessesesi* (Ankara, 2003), 222-223.

20 Ekrem Özer, "Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007), 139–140.

21 Ertan Gökmen, "Osmanlı Devleti'nde Din Görevlilerinin Göreve Atanma ve Görevden Alınması (Manisa-Demirci Örneği (1690-1830)", *Diyanet İlmi Dergi* 42, sy. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2006): 111.

22 İpşirli, "Cihet", 547-548.

bazı olumsuzluklar yaşanabilmekteydi. Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri ile bu tür olumsuzlukların önünün alınması hedeflenmiştir.[23]

Bu nizâmnâmelerle birlikte görevlere ehil olanların atanması için bazı düzenlemeler yapılmıştır. Öncelikle 1870 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ile cihetler şartlı ve şartsız olmak üzere iki kısımda ele alınmaya başlanmıştır. Buna göre, "bilâ-meşrûtiyet" (şartsız) cihetlerde bir cihet boşalırsa, cihet sahibinin ehil olan oğluna veya zaruret halinde dışarıdan birisine verilmesi, küçük veya ehil olmayan evlâda cihet verilmemesi, hizmeti gereksiz olan cihetlerin kimseye verilmemesi, müderrislik, hitâbet, imâmet gibi ilmî cihetlerin birden fazla müracaat olursa imtihanla verilmesi, kayyımlık, ferrâşlık gibi bedenî cihetler için ise bedenen güçlü olanların seçilmesi hedeflenmiştir. Meşrutiyet üzere kullanılan cihetlerde diğer bir ifade ile şartlı cihetlerde ise vakfiyede belirlenen şartlara ve eski uygulamalara uyulmasının esas olması hususu benimsenmiştir. Cihetlerin ikiye, üçe bölünebileceği ve gerektiğinde cihetlerden el çektirilebileceği gibi hususlar da bu nizâmnâmede yer alan diğer düzenlemeler arasında yer almıştır.[24]

4. TEVCİH-İ CİHÂT NİZAMNÂMELERİ

Cihet olarak isimlendirilen imamlık, hatiplik, vâizlik, Buharihânlık, ferrâşlık, türbedârlık, gibi görevlerin hangi usul ve şartlarda kimlere verileceğine dair esasların belirlendiği yasal bir düzenleme olan Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmelerinin ilki Hicrî 8 Zilkade 1286 (Miladî 9 Şubat 1870) tarihinde yapılmıştır.[25] 1873 yılında bu nizâmnâmede bazı değişikliklere gidilerek Hicrî 10 Safer 1290 / Rumi 26 Mart 1289 (Miladî 9 Nisan 1873) tarihinde ikinci bir nizâmnâme yayınlanmıştır. Daha sonra aynı yıl bu nizâmnâmeye ek olarak Hicrî 9 Rebiülahir 1290 (Miladî 6 Haziran 1873) tarihli ve "Tevcîhât-ı Cihât ve Müteferriatı Hakkında Talimattır" başlıklı talimatname yayınlanmıştır.[26] Bu talimatnamenin ekinde de cihet tevcîhinde uygulanacak harçların miktarları belirtilmiştir.[27] Bu

---

[23] Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, sy. 1 (2008): 381-383.

[24] *Düstûr*, Birinci Tertip, 2: 177-179.

[25] *Düstûr*, Birinci Tertip, 2: 177-179.

[26] *Düstûr*, Birinci Tertip, 3: 500-507.

[27] *Düstûr*, Birinci Tertip, 3: 507-509.

harç tarifesi Hicrî 12 Safer 1301 / Rumi 1 Kanunusani 1299[28] (Miladî 13 Aralık 1883) tarihinde, giriş kısmında "*Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse ile Memâlik-i Mahruse-i Şahane'de vaki cevâmi' ve mesâcid ve hayrât-ı saire cihâtının hin-i tevcîhâtında ve hususât-ı sairesinde Mahkeme-i Teftiş'ten verilecek ilâmât ve vesâik-i şer'iyye ve Cihât Kalemi için alınması lazım gelen harç kararnamesidir*" başlığı ile daha detaylı olarak 33 madde halinde yayınlanmıştır.[29] Cihetlerin tevcîhi hususundaki en son ve kapsamlı düzenleme ise, 12 Ramazan 1331 / 5 Ağustos 1913 tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ile gerçekleştirilmiştir.[30] Son nizâmnâmenin bazı hükümleri cumhuriyetin ilk yıllarında da geçerliliğini korumuş ve daha sonra yapılan yasal düzenlemelerle yürürlükten kaldırılmıştır. Bu hususların açıkça görülebilmesi için, ilk iki nizâmnâme okuyucunun daha rahat takip edebilmesi adına konularına göre karşılaştırılarak bir arada ele alınmış, daha sonra 1913 Nizâmnâme'si ise okuyucunun nizâmnâmeyi müstakil olarak görebilmesi için tek olarak değerlendirilmiştir.

4.1. 1870 ve 1873 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri

Her yasal düzenlemenin belirli ihtiyaçları karşılamak, muhtemel sorun ve anlaşmazlıkların önüne geçmek için yapıldığını kabul edersek, Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri için de aynısını söylemek mümkündür. Bu bakımdan Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri esas olarak, cihetin nasıl el değiştirileceği üzerine inşa edilmiştir denilebilir. Bunun yanında her suretle liyakat ve ehliyet şartının da zikredildiğini belirtmek yerinde olacaktır.

1870 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi, 8 Zilkade 1286 / 9 Şubat 1870 yılında on beş madde olarak yürürlüğe girmiştir. İkinci Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ise, birinci nizâmnâmeden üç yıl sonra, 1870 Nizâmnâmesi'nde bazı değişiklikler yapmak ve eksiklikleri gidermek için 10 Safer 1290/ 9 Nisan 1873 yılında on altı madde olarak yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu maddelerden bir kısmı, bir önceki nizâmnâmenin birebir aynısı iken, bazı maddelere ise eklemeler yapılmıştır. Genel manada 1870 Nizâmnâmesi'ndeki ana hatların korunduğu söylenebilir. 1870 Nizâmnâmesi ile 1873 Nizâmnâmesi arasındaki en temel fark,

---

[28] Tarih çevirme kılavuzunda, Hicrî 12 Safer 1301 tarihinin karşılığı, Rumi olarak 1 Kanunuevvel 1299 yazmasına karşın, belgenin orijinalinde 1 Kanunusani 1299 olarak yazmaktadır.

[29] *Düstûr*, Birinci Tertip, Zeyl/4: 124-131.

[30] *Düstûr*, İkinci Tertip, 5: 608-617; BOA, DUİT, 20/53 (7. Belge).

1873 Nizâmnâmesi'nde cihet sahibinin vefatı halinde söz konusu cihetin küçük yaştaki oğluna da tevcîh edilebileceği yönündeki düzenlemedir. 1873 Nizâmnâmesi'nin yedi maddesi, 1870 nizâmnâmesindeki bazı maddeler (6, 7, 8, 9, 11, 14 ve 15. maddeler) ile birebir aynıdır.[31]

Nizâmnâmelerde ele alınan temel konular şu şekilde ifade edilebilir.

4.1.1. Cihetlerin Babadan Oğula Tevcihinin Düzenlenmesi

Bu konu, 1870 ve 1873 Nizâmnâmeleri'nin ilk iki maddesinde düzenlenmiştir. İki nizâmnâmeye göz attığımızda, 1873 nizâmnâmesinin 1870 nizâmnâmesinin uygulamaya geçmesinde karşılaşılan problemleri ortadan kaldırmak için yapıldığını söylemek mümkündür.

1870 Nizâmnâmesi'nin ilk maddesi cihetin babadan oğula nasıl geçeceğinin düzenlenmesi ile ilgilidir. Buna göre ilk madde, eğer cihet tevcîhinde herhangi bir vakıf şartı yoksa sahibinin vefatı sonucunda boşalan cihetin, eğer cihete konu olan görev hakkında ehliyet ve liyakati varsa ilk olarak müteveffanın oğluna verileceğini yasal olarak düzenlemiştir. Eğer birden fazla evladı varsa, cihet büyük olana tevcîh edilecektir. Ancak vefat eden kişinin oğlunun olmaması ya da oğullarının bu görevi ifaya ehliyet ve liyakatlerinin olmaması durumunda ise, söz konusu cihet hariçten ehliyet ve liyakat sahibi birisine verilebilecektir.

Burada cihetin babadan oğula geçmesi hakkında şöyle bir değerlendirme yapılabilir. 1870 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesinin birinci maddesine bakıldığında ilk akla gelen şey, nizâmnâmenin sanki cihet tevcîhinin babadan oğula geçmesi üzerine düzenlendiğidir. Ancak biraz düşünüldüğünde, bunun "sosyal güvenlik" düşünülerek yapılan bir düzenleme olduğu söylenebilir. Zira görevin evlada geçmesi için, ancak babanın vefat etmesi gerekmektedir. Babanın ortalama bir yaşta evlenip, ortalama bir yaşta çocuk sahibi olması ve ortalama bir yaşam sürmesi durumunda, evlatları çoktan iş güç sahibi olması gereken yaşa geldi-

[31] Ancak madde numaralarında farklılıklar mevcuttur. Şöyle ki, 1870 Nizâmnâmesinin altıncı maddesi, 1873 Nizâmnâmesi'nde yedinci madde, yedinci maddesi sekizinci madde, sekizinci maddesi dokuzuncu madde, dokuzuncu maddesi onuncu madde, on birinci maddesi on ikinci madde, on dördüncü maddesi on beşinci madde, on beşinci maddesi de on altıncı madde olarak 1873 Nizâmnâmesi'nde kendisine yer bulmuştur. Bu sebeple söz konusu maddeler burada tekrar değerlendirilmemiştir.

ğinden zaten bir iş güç sahibi olmuş olacaklardır. Ancak yaşı gelmesine rağmen henüz bir türlü iş güç sahibi olamayıp babasının eline bakanların durumu ise burada önem kazanmaktadır. Babasının vefatı üzerine maddi anlamda çok müşkil durumda kalınabilecek bu durumda, Osmanlı'nın bu sisteminin adeta bir sosyal güvence oluşturduğu söylenebilir. Zira bu madde boşalan yeni göreve eğer açılan imtihanda başarı gösterir ise, vefat eden kişinin oğlunun geçmesini öngörmektedir. Aksi bir durumda, vefat eden kişinin ailesi gerçekten zor durumda kalabilirdi.

1870 Nizâmnâmesi'nin bu şekilde cihet tevcîhinin babadan oğula geçmesini sıkı bir yasal güvence altına almasının nedenlerinden birisi de cihet tevcîhlerinde yapılan usulsüzlükler ve haksızlıkların önüne geçilmek istenmesidir. Zira ölen kişinin kardeşleri arasında bu görevlendirmelerde usulsüzlük yapıldığına, ölen kişinin küçük oğluna görev verilmeyerek (bu tür durumlarda küçük çocuk büyüyüp görevi yapabilecek ehliyete sahip oluncaya kadar yerine bir vekil tayin edilirdi) zulüm edildiğine, vakıf mütevelli heyetinin cihet sahibine haksızlık yaptığına dair mahkeme kayıtlarına rastlamak mümkündür. Bu tür durumlarda, mahalle sakinleri ve cemaat haksızlık yapan kişiyi mahkemeye şikâyet ederek görevin asıl sahibine verilmesi hususunda şikâyette bulunmuşlardır.[32] Bununla beraber artık günümüzde pek anlamlı olmayan babadan oğula cihet tevcîhi uygulamasının uzun yıllar devam etmesinin din hizmetleri adına ne gibi faydalar sağladığı ya da mahsurlar taşıdığı, toplum içinde nasıl bu kadar uzun süre uygulanabildiği, bu uygulamanın günümüzle kıyaslanması gibi konuların da daha kapsamlı bir şekilde araştırılması bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için faydalı olabilir.

1873 Nizâmnâmesi'nin birinci maddesi 1870 Nizâmnâmesi'nin birinci maddesi ile karşılaştırıldığında ise, yeni nizâmnâmede aynı madde üzerinde bazı değişiklikler yapıldığı görülmektedir. 1870 Nizâmnâmesi'nde, bu maddede cihetin babadan oğula geçme şartları zikredilirken, vakıf şartına bağlı cihetler bu düzenlemenin dışında tutulmuştu. Bu nizâmnâmede ise, şartlı vakıf cihetlerinin yanında Dersaadet'te bulunan Buhari ve Şifa-i Şerif ve Dersiye cihetleri de aynı şekilde bu düzenlemenin dışında tutulmuştur. Bunun haricindeki diğer

[32] Gökmen, "Osmanlı Devleti'nde Din Görevlilerinin Göreve Atanma ve Görevden Alınması (Manisa-Demirci Örneği (1690-1830)", 116-118.

değişiklik ise, cihet sahibinin vefatı halinde 1870 Nizâmnâmesi’nde küçük yaştaki erkek evladına verilmeyen cihetlerin, bu nizâmnâme ile verilir hale gelmesidir. Buna göre, cihet sahibinin vefatı halinde, söz konusu cihet öncelikle ehliyet ve liyakati varsa büyük olan oğluna, eğer birden fazla büyük yaşta oğlu varsa ve hepsi bu görevi yerine getirebilecek ehliyette ise en büyüğüne, eğer büyük yaştaki oğulları bu görevi yerine getiremeyecek durumda ise küçük yaştaki oğluna, küçük yaşta birden fazla oğlu var ise de en büyüğüne söz konusu cihetin tevcîh edileceği ifade edilmektedir. Müteveffanın bir oğlu yoksa ya da oğulları bu işe ehliyetli değiller ise, o zaman söz konusu cihetin hariçten ehliyet ve liyakat sahibi olan birisine tevcîh edileceği belirtilmektedir.

1870 Nizâmnâmesi, tevcîhin babadan büyük oğula geçmesini bazı şartlara bağlamakla birlikte nizâmnâmenin ikinci maddesi bununla ilgili sert bir düzenleme getirmektedir. Buna göre ikinci maddede, tevcîh ne şartla olursun, küçük evlada veya görevi ifa konusunda muktedir olmayanlara verilmeyecektir, denmektedir. Bu madde, 1873 Nizâmnâmesi ile birlikte kaldırılmıştır. Yeni nizâmnâmenin tamamen bu maddenin kaldırılmasından kaynaklanan boşlukları doldurmak için düzenlendiği söylenebilir.

1873 Nizâmnâmesi’nin ikinci maddesi, yukarıda belirtildiği üzere 1870 Nizâmnâmesi ile tam tersi bir durumu düzenlemektedir. Bir önceki nizâmnâmenin ikinci maddesi, hiçbir şekilde yaşı küçük olan oğula herhangi bir cihet tevcîhini öngörmezken, bu nizâmnâmede değişikliğe gidilerek yaşı küçük olan oğula da cihet tevcîhi yapılabileceği ifade edilmiştir. Buna göre, üzerinde birden fazla cihet bulunan ve sadece bir küçük oğlu bulunan bir kişi eğer vefat ederse, söz konusu cihetler, hepsini birden bir kişinin yapması mümkün cihetler ise hepsi küçük olan oğula, değil ise onun için en faydalısı ona, diğer cihetler ise hariçten ehil olanlara tevcîh edilir, şeklinde düzenlenmiştir. Bu düzenlemenin elbette, o günün şartlarında toplumsal bir zaruretten kaynaklandığı söylenebilir. Zira baba vefat ettiğinde geride kalan büyük oğlu yoksa hanımı ve küçük oğlunun maddi bir zorluk çekebilecekleri tahmin edilebilecek bir durumdur. 1873 Nizâmnâme’si büyük oranda aşağıda değinilen maddelerde de görüleceği üzere söz konusu cihetin hangi şartlarda kişinin yaşı küçük olan oğluna verileceğini, yaşı küçük olan kişinin yerine kimin nasıl görev yapacağını ve bu durumun ne kadar devam edeceğini düzenlemektedir. Bura-

daki durum, sosyal güvenlik endişesinden kaynaklanmış bir düzenleme olduğu intibaını uyandırmaktadır.

4.1.2. Bir Kişinin Birden Fazla Görevi Yerine Getirebilmesinin Düzenlemesi

Bu konu, 1870 Nizâmnâmesi'nin üçüncü, dördüncü ve beşinci maddelerinde düzenlenmiştir. 1873 Nizâmnâmesi'nde ise bu konu, üçüncü ve altıncı maddeler arasında düzenlenmiştir.

1870 Nizâmnâmesi'nin üçüncü, dördüncü ve beşinci maddelerinin bu hususta, bir kişinin şahsında birden fazla cihet bulundurmamasına yönelik bir önlem mahiyetinde olduğu söylenebilir. Söz konusu maddeler, eğer ölen kişinin şahsında aynı anda yürütülebilecek cihetler varsa, bunların hepsini eğer oğlu reşit ve ehilse oğluna, oğlu bunların hepsini yapmaya ehil değilse sadece ehil oldukları görevleri oğluna, diğer cihetlerin ise hariçten ehil olanlara tevcîh edilmesini karara bağlamaktadır.

1870 Nizâmnâmesi'nin dördüncü maddesi ise, vefat eden kimsenin birden fazla reşit oğlu varsa cihetlerin nasıl tevcih edileceğini karara bağlamaktadır. Buna göre, uhdesinde birden fazla cihet bulunup vefat eden kimsenin, bu görevleri ifa edecek ehliyet ve liyakata sahip birden fazla reşit evladı varsa, bu durumda söz konusu cihetler kura ile aralarında taksim edilecektir. Eğer yaşça reşit olan evlatları içinde bu görevlerden sadece birini yapmaya muktedir olan varsa, bu cihet o evladına tevcih edilip, diğer cihetler geride kalan evlatlarına yine kura ile tevcih edilecektir. Bu cihetleri yapmaya hiçbir evladı muktedir değilse, söz konusu cihetler dışarıdan bu görevleri yerine getirebilecek birisine tevcih edilecektir, denmektedir.

Beşinci maddede ise, vefat eden kişinin uhdesinde aynı anda yürütülmesi mümkün olmayan cihetlerin olması durumunda nasıl bir yol izleneceğini hükme bağlamaktadır. Böyle bir durumda, yukarıda belirtildiği üzere öncelikle kardeşler arasında kuraya başvurulacağı belirtilmektedir. Ancak bu görevleri yerine getirmeye muktedir sadece bir evladın olması durumunda ise (eğer vefat eden kimseden kalan aynı anda yürütülmesi mümkün olmayan birden fazla cihet varsa) bir arada yürütülmesi mümkün olan cihetler ehil ve müstahak olan oğluna verilerek, diğer cihetlerin ise hariçten liyakati olanlara tevcîh olunacağı belirtilmektedir.

1873 Nizâmnâmesi ise bu maddeleri yaşça reşit olmayan küçük olan evlada da paylaştıracak şekilde düzenlemektedir. Buna göre, 1873 Nizâmnâmesi'nin üçüncü maddesi üzerinde birden fazla cihet olanların vefatı halinde, cihetlerin geride kalan tüm oğulları arasında nasıl paylaştırılacağını düzenlemektedir. Buna göre, vefat eden kişinin reşit yaşta bir oğlu yoksa söz konusu cihetler kura ile küçük oğulları arasında pay edilir. Birden fazla küçük oğlu ve bir tane de büyük oğlu varsa, büyük oğlunun ehil olduğu cihet ona tevcîh edilerek, diğer cihetler küçük evlatlarına tevcîh edilir. Büyük oğlunun herhangi bir cihete ehliyeti yoksa bütün cihetler küçük oğulları arasında pay edilir, denmektedir.

1873 Nizâmnâmesi'nin dördüncü maddesi ise, birden fazla küçük ve büyük evladı olarak vefat edenlerin cihetlerinin uhdelerinde birden fazla cihet varsa bunların nasıl tevcîh edileceğini düzenlemektedir. Bu maddenin 1870 Nizâmnâmesinin dördüncü maddesinden farkı küçük evlada da cihetten pay vermesidir. Buna göre, eğer vefat edenin birden fazla oğlu ve üzerinde birden fazla cihet varsa, bütün büyük evlatları söz konusu cihetlerin yerine getirilmesinde ehliyet sahibi ise, bu cihetler aralarında kura ile tevcîh olunur. Bunun haricinde bir cihet kalırsa, o da küçük oğluna tevcîh edilir. Büyük evlatları sadece bazı cihetlere ehliyetli iseler, bu durumda ehliyet sahibi oldukları cihet yaşça en büyük olana verilip, diğer cihetler yaşı küçük olan kardeşlerine pay edilir. Aynı şekilde, sadece bir büyük oğlu belli cihetlere ehliyetli ise, söz konusu cihet ona verilerek diğerleri küçük kardeşine tevcîh edilir. Ehliyet sahibi olmayan büyük oğula cihet asla tevcîh edilmez, denmektedir.

1873 Nizâmnâmesi'nin beşinci maddesi ise, pederinden kendisine cihet kalanların vefatları halinde söz konusu cihetlerin kimlere nasıl tevcîh edileceğini düzenlemektedir. Bu husus, 1870 Nizâmnâmesi'nde hiç konu edilmemektedir. Muhtemel geçen süre zarfında yaşanılmış bazı vakalar, 1873 yılında bu konunun da düzenlemesine sebep olmuştur, denilebilir. Bu madde, daha çok uhdesinde cihet bulunanların küçük yaşta vefat etmeleri durumunda söz konusu cihetlerin kimlere nasıl tevcih edileceğini konu edinmektedir. Buna göre bu durumdaki kişi vefat ederse, üzerindeki cihet öncelikle büyük kardeşine, büyük kardeşleri birden fazla ve ciheti yerine getirmekte aynı ehliyete sahipse en büyüğüne tevcîh olunur, denmektedir. Büyük kardeşi bulunmadığında ise varsa küçük kardeşlerden en büyüğüne ya da tek küçük kardeşi varsa ona tevcîh

olunacağı ifade edilmiştir. Küçük ya da büyük kardeşi olmadığı ya da büyük kardeşlerinin hiçbirisi söz konusu cihetin ifasında ehliyet ve liyakat sahibi değilse, bu durumda söz konusu cihetin birinci maddenin ahkâmına göre tevcîh edileceği, başka bir deyişle önce müteveffanın varsa ve ehilse evladına, yoksa hariçten ehil ve erbabına tevcîh olunacağı belirtilmiştir. Ancak bu maddenin hükmü sadece ana-baba bir ve baba bir kardeşler için geçerli kılınmıştır. Anne bir kardeşler için bu maddenin hükmü geçerli değildir. Aynı şekilde bir kimsenin üzerindeki cihet babasından intikal etmiş değil de, başka bir şekilde tevcîh edilmişse bu durumda da vefat edenler hakkında bu madde değil, birinci madde ahkâmı uygulanacaktır, denmektedir.

Nizâmnâmenin altıncı maddesi, daha önceki nizâmnâmede yer almayan küçük evlada nasıl cihet tevcîh edileceğini ve vekâlet ile nasıl görev yapılacağı hususlarını düzenlemektedir. Çünkü yaşça küçükten kasıt, bu görevleri yerine getiremeyecek kadar küçük yaşta olunmasıdır. Bu durumda bu görevlerin kimlerin nasıl yerine getirebileceği bu madde ile düzenlenmiştir. Bu durum, 1873 Nizâmnâmesi ile birlikte gelen yeniliklerden birisidir. Buna göre, eğer küçük yaştaki bir çocuğa cihet tevcîh edilirse, bunun ilk şartı bu görevi yerine hakkıyla yerine getirebilecek bir vekil bulunmasıdır. Bu şart yerine getirilmediği sürece cihet tevcîhi yapılmayacağı ifade edilmektedir. Bu vekâlet süresi de söz konusu küçük çocuğun, yirmi yaşına gelinceye kadar devam edebilecektir. Eğer, 20 yaşına gelinceye kadar uhdesinde bulunan cihetin hizmetini ifaya iktidar olamazsa ya da bu yaşa gelmeden önce vefat ederse ve erkek kardeşi de yok ise, söz konusu cihetin, o anda vekâlet etmekte olan kimseye asaleten tevcîh edileceği belirtilmektedir. Ancak müderrislik ciheti bunun dışında tutulmuştur. Buna göre, uhdesinde müderrislik ciheti bulunan küçük evlat, 20 yaşına geldiğinde müderrislik için hala tahsilde bulunuyor ise, kendisine tahsilini bitirinceye kadar münasip bir müddet daha verilmesi hükme bağlanmıştır.

4.1.3. Kişinin Üzerinde Birden Fazla Cihet Olmasının Zorlaştırılması ve Âtıl Olan Cihetlerin İptal Edilmesi

1870 Nizâmnâmesi'nin bu hususu düzenleyen altıncı ve yedinci maddeleri ile 1873 Nizâmnâmesi'nin bu hususu konu edinen yedinci ve sekizinci maddeleri birebir aynıdır.

1870 Nizâmnâmesi'nin altıncı maddesi ile 1873 Nizâmnâmesi'nin yedinci maddesi, birden fazla cihetin tek elde toplanılmasına engel olunmasını hükme bağlamıştır. Buna göre söz konusu madde, birden fazla cihetin bir kimsede bulunamayacağına kesin bir hüküm getirerek, birinin hizmeti diğerinin hizmetini hakkıyla yapmaya engel olan cihetlerin bir arada bulunamayacağını karara bağlamaktadır. Bu madde ile uhdesinde birden fazla cihet bulundurup haksız kazanç sağlayanların engellenmesi ve önünün kesilmesi hedeflenmiştir, denilebilir.

Diğer madde ise (1870 Nizâmnâmesi'nin yedinci ve 1873 Nizâmnâmesi'nin sekizinci maddesi), artık herhangi bir görev alanı kalmayan cihetlerden para kazanılmasının önünü kesmek için âtıl ve metruk olan cihetlerin kimseye tevcih edilmeyeceğini belirterek kaldırıldığını beyan etmektedir.

4.1.4. Cihetlerin Tevcihinde Ehliyet ve Liyakat Şartının Aranması

1870 Nizâmnâmesi'nin bu hususu düzenleyen sekizinci ve dokuzuncu maddeleri ile 1873 Nizâmnâmesi'nin bu hususu konu edinen dokuzuncu ve onuncu maddeleri birebir aynı iken; 1870 Nizâmnâmesi'nin onuncu maddesi ile 1873 Nizâmnâmesi'nin onuncu birinci maddesi lafzen aynı olmasa da mana olarak birbirinin aynısıdır.

Bu maddeler, yukarıda zikredilen ehliyet ve liyakatin nasıl belirleneceğini ve bunun hangi cihetler için geçerli olduğunu açıklamaktadır. Buna göre, dokuzuncu maddede eğer cihet şartlı bir cihetse, vakıf şartı neyi gerektiriyorsa ona ve teamüllere göre hareket edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Sekizinci maddede ise, şarta bağlı olmayan cihetlerde eğer cihetler imamlık, müderrislik gibi ilmî bir altyapı gerektiriyorsa imtihan ile eğer kayyımlık, ferrâşlık gibi cihetlerden ise bedenen güçlü ve kuvvetli olanların görevlendirileceği belirtilmektedir. Burada dikkatimizi çeken bir husus ise, cihet tevcîhlerinde "imtihan" lafzının geçmesidir. Ancak bu imtihanın nasıl, kimler tarafından yapılacağı, hangi tür sorular sorulacağına dair hiçbir açıklama zikredilmemiştir. İmtihanın usul ve kaidelerinin nasıl olacağı ile ilgili bilgiler, 1913 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi'nin 27 ile 45 maddeleri arasında ve "İmtihanların Suret-i İcrası ve Teferruatı" başlığı altında müstakil olarak ele alınmıştır. Bu başlığa çalışmanın ileriki bölümlerinde yer verilmiştir.

1870 Nizâmnâmesi'nin onuncu maddesi ve 1873 Nizâmnâmesi'nin on birinci maddesinde ise, vefat eden cihet sahibi kişinin eğer evladı ya da ehil evladı yoksa cihetin kime tevcîh edileceğini düzenlemektedir. Buna göre, söz konusu cihete müracaat eden talipliler arasından en ehliyetlisinin seçileceği; ancak talipliler arasında ehliyet hususunda eşitlik varsa bu durumda, önceliğin ölen cihet sahibinin yakınının, sonra uhdesinde başkaca bir cihet bulunmayanın ve son olarak da hali fakir olanın olacağı ifade edilmektedir. Sayılan bu hususlarda da eşitlik olması durumunda, cihetin kura ile tevcîh edileceği belirtilmektedir.

İki madde arasındaki lafzî farklılık sadece maddenin baş tarafı ile sınırlıdır. 1870 Nizâmnâmesi'nde evladı olmayan veya evladı bu işlere ehil olmadığı halde vefat edenlerden arda gelen cihetlerin tevcihinde nasıl yol izleneceği beyan edilirken, 1873 Nizâmnâmesi'nde ise buna gerek duyulmayıp maddenin kapsamı genişleterek hariçten ehil ve erbabına tevcihi lazım gelen cihetlerde nasıl bir yol izleneceği ifade edilmiştir.

4.1.5. Aynı Cihetin Birden Fazla Kişiye Verilmesinin Önlenmesi

1870 Nizâmnâmesi'nin on birinci ve on ikinci maddeleri ile 1873 Nizâmnâmesi'nin on iki ve on üçüncü maddeleri ise tevcîhlerin birden fazla kişiye bölünemeyeceği ile ilgilidir. Bu maddelerin 1870 Nizâmnâmesi'nin on birinci maddesi ile 1873 Nizâmnâmesi'nin on ikinci maddesi birbirinin aynısıdır.

Buna göre bu husus, söz konusu maddelerde, bundan sonra herhangi bir cihetin birden fazla kişiye bölüştürülemeyeceği şeklinde karara bağlanmaktadır.

1870 Nizâmnâmesi'nin on ikinci maddesine göre, eğer bu hükümden önce bölüşülmüş bir cihet var ise de, cihet sahibinin vefatı halinde söz konusu cihetler vefat edenin oğluna değil, eğer ehliyet ve liyakat sahibi iseler bu cihette payı olan diğer kimselere kura ile tevcîh edileceği; bu kimselerin söz konusu cihetin yerine getirilmesinde ehliyet sahibi olmamaları halinde de, bu cihetlerin ellerinden alınarak hepsinin birden, varsa ölen kişinin oğluna yoksa da hariçten ehil olan birisine tevcîh edileceği zikredilmektedir.

1873 Nizâmnâmesi'nin on üçüncü maddesinde ise küçük ekler yapılarak söz konusu madde yeniden düzenlenmiştir. 1870 Nizâmnâmesi'nin on ikinci maddesine göre, uhdesinde bölünmüş cihet olan kişinin vefatı halinde söz ko-

nusu cihetler, cihetin diğer şeriklerine tevcîh edilir denilirken, 1873 nizâmnâmesinde söz konusu bölünmüş cihetlerin de bir hak olarak evlatlarına tevcîh edileceğini belirtilmektedir. Eğer uhdesinde bu şekilde cihet sahibi bulunan kişinin evladı yok ya da evladı bu cihetin ifasında ehliyet sahibi değil ise, bu cihette payı olan diğer kimselerden ehliyet ve liyakat sahibi olanlara kura ile tevcîh edileceği; bu kimseler de söz konusu cihetin yerine getirilmesinde ehliyet sahibi değiller ise, bu cihetlerin ellerinden alınarak hepsinin birden hariçten ehil olan birisine tevcîh edileceği ifade edilmektedir. Bununla beraber, bölünmüş cihetlerin gelirleri eğer yeterli miktarda ise ve başka kimselere tevcîh edilmesinde menfaat olduğuna karar verilirse, bu durumda söz konusu cihetlerin yine ayrı ayrı kimselere verilmesinin söz konusu olabileceği, yine bu madde ile düzenlenmiştir.

4.1.6. Kasr-ı Yed Hususunun Düzenlemesi

Kasr-ı yed, vakıf teşkilâtlarında veya cihet tevcihlerinde, hak sahiplerinin üzerlerinde bulunan vazife ile cihetleri başka bir kimseye devretmeleri usulüdür. 1870 Nizâmnâmesi'nin on üçüncü maddesi ile 1873 Nizâmnâmesi'nin on dördüncü maddesi kasr-ı yed ile alakalıdır. Bu maddeler ile cihet tevcihlerinde kasr-ı yed uygulamasının nasıl yapılacağı düzenlenmektedir. Buna göre, bir cihetin bir hissesine sahip olan kimse, bu hissesini sadece ehil ve diğer müşterikine kasr-ı yed edebilecek, hariçten kimseye bu cihetleri veremeyecektir. 1873 Nizâmnâmesi'ninde, 1870 Nizâmnâmesi'ne kıyasla bir cümle daha ilave edilerek söz konusu madde genişletilmiştir. Buna göre 1870 Nizâmnâmesinde, bir cihetin hissesine sahip kimsenin bu ciheti sadece ehil olan şerikine kasr-ı yed edebileceğini hükme bağlarken, 1873 Nizâmnâmesi'nde eğer müşteriklerinde ehil kimse yok ise bu durumda hariçten birisine de kasr-ı yed edilebileceği hükme bağlanmaktadır. Bu maddenin de cihetlerin birden fazla kişiye verilmemesine yönelik bir düzenleme olduğu söylenebilir.

4.1.7. Cihet Tevcîhinde Askerlik Çağına Gelmiş Olma Şartı

1870 Nizâmnâmesi'nin bu hususu düzenleyen on dördüncü maddesi ile 1873 Nizâmnâmesi'nin bu hususu konu edinen on beşinci maddesi birebir aynıdır. Bu maddeye göre, bundan sonra her türlü cihetin gerek oğula gerekse hariçten ehil olan birisine tevcihinde uhdesine cihet tevcih olunacakların askerlik çağına gelmiş olması şartı aranmayacağı ifade edilmektedir. Bundan sonra bu

kişilerin hakkında askere gitmek için çektikleri kura[33] ve Kanunnâme-yi Hümâyûn ahkamı uygulanacaktır, denmektedir.

4.1.8. Yürürlük Tarihleri

Her iki nizâmnâmenin de son maddeleri yürürlüğe gireceği tarihleri ifade etmektedir. Buna göre 1870 Nizâmnâmesi'nin yürürlüğe gireceği tarih 8 Zilkade 1286 / 9 Şubat 1870 iken, 1873 Nizâmnâmesi'nin yürürlüğe gireceği tarih 10 Safer 1290 / 9 Nisan 1873'tür.

4.2. 1913 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi

Çalışmada incelenen nizâmnâmelerin sonuncusu ve en kapsamlısı 12 Ramazan 1331/5 Ağustos 1913 tarihinde 62 madde halinde yürürlüğe giren 1913 tarihli Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi'dir.

1913 Nizâmnâmesi ile birlikte müderrislik, hitabet, imamet, türbedârlık, mütevellilik gibi ilmî veya amelî görevlerin yanında tekke ve zâviyelere ait bütün cihetlerin tevcîhi, cihet taliplilerine imtihanlarının yapılması, imtihan evraklarının tetkiki gibi hususlar Evkâf Nezâreti'ne veya mahallî Evkâf İdarelerine verilmiştir. Bu nizâmnâmeye göre söz konusu görevlere atanacak kişilerin bir berata ve Evkâf Nezâretince verilecek resmî bir vesikaya sahip olmaları şart koşulmuştur. Bu vazifelerin yürütülmesinden Makâm-ı Meşîhat ile Evkâf-ı Hümâyûn Nâzırı mes'ul kılınmıştır.[34] Aynı şekilde bu nizâmnâmede ilmî cihetlere talip olanlara imtihanların nasıl yapılacağı da açıklığa kavuşturulmuştur. Örneğin, buna göre imamlık, hatiplik gibi görevlere talip olanlar bir heyet önünde çeşitli kitaplardan Arapça okutulmak suretiyle Arapça'ya vukufiyetlerinden, fıkıh, hadis gibi temel İslam ilimlerine dair konulardan, talip oldukları görevle ilgili meselelerden, Kur'ân-ı Kerîm'i usulüne uygun okumalarından imtihana tâbi tutulacaklardı. İmtihanda başarılı olmanın yanında tayin için gerekli şartlardan birisi de hüsn-i hal şehadetnameleriydi. Nizâmnâmelerle birlikte hedeflenen gayelerden birisi de üzerinde iki görev birden bulunanları bunlardan bir tanesini seçmeye zorlamasıdır. Nizâmnâmelerde, bütün vazifeler için "kasr-ı yed" etme usulüne prensip olarak son verilmektedir. Ancak baba-

---

33 Kura, 20 yaşını doldurup askerlik çağına gelmiş gençlerin asker olmak için birkaç sene ara ile çektikleri kapalı kağıda verilen addır. Gencin çektiği bu kağıdın içi beyaz olursa genç o sene askere gitmeyecek, eğer kağıdın içinde "ق" harfi çıkarsa o sene askere gidecektir.

34 Özer, *Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası*, 138-139.

dan oğula veya kardeşlere intikal edebilme uygulamasına, bunlarda ehliyet ve liyakat şartı aranmak kaydıyla devam edilebileceğini de kabul etmektedir.[35]

1913 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi, diğer nizâmnâmelerden farklı olarak bölümler halinde düzenlenmiştir. İlk bölümde (1-5. maddeler) cihâtın tarifine, ikinci bölümde (6-26. maddeler) cihâtın usul ve tevcîhine, üçüncü bölümde (27-45. maddeler) cihet tevcîhinde imtihanların ne şekilde ve kimler tarafından gerçekleştirileceği gibi hükümlere, dördüncü bölümde (46-62. maddeler) ise konu ile ilgili diğer hususlara yer verilmiştir.

4.2.1. Cihâtın Tarifi

Nizâmnâmenin ilk bölümü olan cihâtın tarifinin yapıldığı bölüm, beş maddeden oluşmaktadır. Önceki nizâmnâmelere konu olmayan bu bölümde, cihetin sınırları çizilmektedir. Buna göre, müderrislik, hitabet, imamet, kayyımlık, hâfız, ketebelik[36], mütevellilik gibi vakıf hizmetlerine ait görevlere cihet denildiği bildirilmekte ve cihetler ilmî ve bedenî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müderrislik, hitabet, imamet, hâfızlık, ketebelik, câbilik[37] gibi görevler ilmî cihetten sayılırken, ferrâşlık, türbedârlık, kayyımlık gibi hizmetler de bedenî cihetten sayılmaktadır. İlmî ve bedenî ayrımının dışında söz konusu cihetler bir de (vakıfla ilgili olarak) şarta bağlı ve herhangi bir şarta bağlı olmayan cihetler olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Buna göre herhangi bir cihet, vakfî bir şarta bağlı ise (mesela filanın oğlunun filan göreve getirilmesinin vakfedilmesi gibi) bu durumda, cihetlerin tevcîhinde bu şart geçerli olmaktaydı, aksi durumda ise nizâmnâmenin getirdiği hükümler çerçevesinde cihet tevcîhi yapılmaktaydı. Bu nizâmnâme ile hüküm altına alınan konulardan bir tanesi de cihetlerin bir belge ile belgelendirilmesi zorunluluğudur. Buna göre; hitabet, imamet, müderrislik, kürsü şeyhliği, Haremeyn-i Şerifeyn ve Beytü'l-Makdis hizmeti gibi görevler için Berât-ı Âli, bunun dışındaki ilmî cihetler için Evkâf Nezaretince verilecek resmi bir belge alınması zorunlu hale getirilmiştir. Bedenî cihetler için ise, Evkâf Nezareti yerine mahalli Evkâf İdarelerince verilen resmi bir belge

35 Kemal Beydilli, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 181-186.

36 Katiplik.

37 Eskiden evkâf gelirlerini ve zekâtları toplayan tahsildarlara verilen isim.

yeterli görülmüştür. Bunun yanında özel şartlara sahip yerlerde, Cuma ve Bayram Namazı kıldırmak ise Sultan'ın özel iznine bağlanmıştır.[38]

Geçmişte din hizmetleri ile ilgili olan cihetlerden günümüze hepsi intikal etmemiş, birçok cihet günümüzde artık işlevsiz hale gelmiştir. Zira günümüzde din hizmetlerinin ifasında bu kadar görev çeşitliliği yoktur. Cüzhân, devirhân, sûrehân, aşirhân, kayyım, ferrâş, buhârîhân, şeyhü'l-kurra, dersiâm vb. görevler 1 Ocak 1926 tarihinde dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat (Börekçi)'ın (ö. 1941) imzaladığı bir "tamim"le iptal edilmiştir.[39] Zamanla, birleştirilebildiği ölçüde, sözü edilen görevler birleştirilmiş ve günümüzde din görevlisi olarak müftü, imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur'ân Kursu öğreticisi ve vâiz/vâize kalmıştır. Nizâmnâmede geçen müderrislik cihetini ise, dinî ilimleri öğreten hoca olarak aldığımızda bu görevin de artık Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yanında, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından da gerçekleştiği söylenebilir. Günümüzde bu görevi, örgün eğitim kurumlarında DKAB öğretmenlerinin, İmam Hatip Ortaokulları ve İmam Hatip Liselerinde meslek dersleri öğretmenlerinin; yaygın eğitim kurumlarında ise Kur'ân Kursu öğreticilerinin üstlendiği ifade edilebilir.

Aynı şekilde, Osmanlı Dönemi'nde maaşlar, ilgili vakıf tarafından ödenmekte iken; bugün bu görevi ifa edenler memur statüsünde olarak devletten maaş almaktadırlar. Nizâmnâme'nin beşinci maddesindeki özel şartlara sahip yerlerde Cuma ve Bayram Namazı kıldırmanın padişahın özel iznine bağlı olması şartının da günümüzde benzer şekilde yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Geçmişte Sultan'ın (Padişahın) özel izni ile verilen bu görev, günümüzde belirli şartları taşıyan din görevlilerinin bir heyet huzurunda girmiş oldukları yazılı ve sözlü imtihanlardan geçmeleri halinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından atanmasıdır. Özel şartlara sahip mekânları, bugün Selatîn Camiler ya da önemli merkezlerdeki camiler olarak düşünülürse, belirli kıstaslara sahip olup bu camilerde görev yapan din görevlilerimizin Diyanet İşleri Başkanlığı'nca ilgili 15 Nisan 2015 tarihinde Resmi Gazete'de yayımlanan **"**Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği"ne göre atanmaktadır. İlgili

38 *1913 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi*, 1-5. Md.

39 Mustafa Öcal, "İmam ve Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülâkatlar ve Şehâdetname Örnekleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (2003): 70.

yönetmeliğe göre, camiler A, B, C ve D olmak üzere dört kategoride ele alınmaktadır. Buna göre A grubu camiler Selâtin Cami, Ulu Cami, Merkez Cami olarak nitelenen ve en az dört cami görevlisine ihtiyaç duyulan camiler; B grubu camiler bulunduğu bölge, il veya ilçede tanınan ve en fazla dört cami görevlisine ihtiyaç duyulan camiler; C Grubu camiler il, ilçe, belde merkezlerinde ve üniversite kampüslerinde bulunan ve iki cami görevlisine ihtiyaç duyulan camiler; D Grubu camiler ise A, B ve C grubu camilerin özelliklerini taşımayan ve bir cami görevlisine ihtiyaç duyulan cami ve mescitler olarak tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak görev alacak cami görevlileri D grubu camilere atanarak göreve başlamakta ve en az üç yıl bu camilerde görev almaktadırlar. Bu yönetmelikle B grubu camilerde görev yapabilme şartı, C ve D grubu camilerde en az 5 yıl görev yapma şartına, A grubu camilerde görev yapma şartı ise diğer grup camilerde en az 8 yıl görev yapma ile aşere, takrib ve tayyibe kursunu veya hâfız olup tashih-i huruf kursunu bitirmiş olma veya ihtisas kursu belgesine sahip olma şartına bağlanmıştır.[40] Bunun yanında, A ve B grubu camilere atanabilmek için özel bir komisyon tarafından bir sınav yapılmaktadır. Bu sınavda imam-hatip kadrosu için MTSTS[41] sınavından en az 60 puan, müezzinler için ise en az 50 puan alınması şart koşulmaktadır. Yarışma sınavının konuları ise şu şekilde belirlenmiştir: Kur'ân-ı Kerîm Yüzüne Okuma (30 Puan), Meal Bilgisi (5 Puan), Tecvid Bilgisi ve Mehâric-i Huruf (15 Puan), Ses/Seda/Makam (5 Puan), Ezber Bilgisi (20 Puan), Hitabet (15 Puan), Mesleki Temsil (10 Puan).[42]

Nizâmnâmede konu edilen cihet-i bedeniyye şeklinde isimlendirilen cihetlerin, artık günümüzde işlevsiz hale geldiği söylenebilir. Aynı şekilde geçmişte camilerde "Şifa" okumaları, "Buhari" derslerini yapan görevliler var iken, günümüzde bu ders halkalarını özellikle büyük camilerde gönüllü kimselerin oluşturduğu söylenebilir. Aynı şekilde, caminin temizlik işleri ile ilgili geçmişte görevli kimseler var iken, günümüzde artık camilerin temizlik işleri cami görevlileri ya da belediyeler tarafından yürütülmektedir.

[40] Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği 12 Madde; http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150415-16.htm (15.10.2015)

[41] Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleki Bilgiler Seviye Tespit Sınavı

[42] http://www2.diyanet.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=176&lst=DuyurularListesi (15.10.2015)

4.2.2. Cihâtın Usul ve Tevcîhi

Nizâmnâmenin birinci fasıl adı verilen ikinci bölümü ise, cihâtın usul ve tevcîhi hakkında olup 6-26. maddeleri içermektedir. Genel olarak, bila-meşrût (herhangi bir şarta bağlı olmayan) cihetlerin tevcîhinde nasıl bir yol izleneceğini, 20 yaşından küçük olup da uhdelerine cihet tevcîh edilecek çocukların durumu gibi halleri düzenlemektedir.

Nizâmnâmede cihet tevcîhine dair usul ve esasları düzenlenirken nizâmnâmenin altıncı maddesinde, şayet cihet şarta bağlı bir vakfa aitse, bu durumda vakfiyeye göre hareket edilmesi gerektiğini belirtilmektedir. Hiç şüphesiz bunun en büyük sebebi vakfa ait işlerin nasıl yerine getirileceğini belirten ve bunlara uyanlara dua, uymayanlara ise beddua eden vakfiyelerdir. İslam hukukuna göre vakıf yapmak isteyen şahıs, bir vakfiye yazarak kadıya müracaat eder ve vakıf senedini mahkeme tarafından tescil ettirirdi. Vakıf senedine padişah dâhil herkes uymak zorundaydı. Örneğin, Pertevniyal Valide Sultan'ın (ö. 1884) 1872 tarihli vakfiyesinde "Şâyet bir nice zaman sonra vakfı değiştirmeye, bozmaya temayül eden olursa veya vakfın bozulmasına sebep olursa, yerleri ve gökleri yaratan ve bize bunca nimetleri veren Allah'ın kahır ve gazabına uğrasın. Dünyada ve âhirette rahat yüzü görmesin ve iki cihanda rezaletten kurtulmasın." denilmektedir.[43]

Nizâmnâmenin yedinci maddesinde ise, gayr-ı sahih vakıfların bu maddenin dışında olduğu belirtilmektedir. Gayr-ı sahih vakıf, mülkiyeti devlete/hükümdara ait olmakla birlikte, gelirlerinin kamu otoritesi tarafından beytülmâlde hakkı olan bir cihete tahsis edilmesidir. Bu bakımdan gayr-ı sahih vakıf, miri araziden olan taşınmazın menfaatinin yahut tasarruf hakkının veya her ikisinin birden devlet/hükümdar tasarrufundan yahut onun izni ile başkası tarafından belirli bir amaca tahsis edilmesidir.[44] Nizâmnâmenin bundan sonraki maddeleri herhangi bir şarta bağlı olmayan vakıflardaki cihetlerin tevcîhlerinin düzenlenmesine yöneliktir.

Nizâmnâmesinin sekizinci maddesi, daha önceki nizâmnâmelerde hiç değinilmeyen bir hususu ön plana çıkarmaktadır. Bu da imtihanların nasıl ve

---

43 http://www.isav.org.tr/vakif_dua_ve_bedduasi (03.07.2015)

44 Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.42 (Ankara: TDV Yay., 2012), 478; http://www.vakifbilgi.com/2014/08/cesitleri-bakmndan-vakflar.html (03.07.2015)

kimler tarafından yapılacağı hususudur. Buna göre, bir cihetin tevcîhinde bir imtihan tertip edilip, bu imtihandan en başarılı olanlara söz konusu cihetlerin tevcîh edileceği karara bağlanmaktadır.

Nizâmnâmenin dokuz ve onuncu maddeleri ise, imtihanlarda eşit derecede başarılı olanlar olması durumunda nasıl bir yol takip edileceğini belirtmektedir. Böyle durumlarda, imtihanda eşit puan alanlar arasında eğer cihet sahibinin evladı bulunursa ilk olarak onun tercih edileceği; eğer cihet sahibinin evladı bulunmazsa, bu durumda sırası ile vefat eden kişiye en yakın olanın, uhdesinde başka cihet bulunmayanın ve hali fakir olanın tercih edileceği belirtilmektedir. Bunlarda da eşitlik söz konusu olursa, kura çekme yoluna gidilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

Nizâmnâmenin on bir, on iki ve on üçüncü maddeleri, uhdesinde cihet bulunan kişinin vefatı halinde söz konusu cihetlerin nasıl taksim edileceğini düzenlemektedir. Buna göre ilgili maddeler, eğer söz konusu cihet, cihât-ı ilmiyyeden ise vefat eden kişinin de bu işi devam ettirebilecek büyük oğlu bulunmazsa veya imtihanda başarılı olamazsa, bu durumda söz konusu cihetin, imtihanda başarılı olan birinin bu cihete vekâlet etmesi şartıyla, vefat eden kimsenin küçük oğluna; eğer birden fazla küçük oğlu varsa da en büyüğüne tevcîh edileceğini hükme bağlamaktadır.

Eğer bu kimsenin uhdesinde birden fazla ilmî cihet varsa, bu durumda büyük oğulları imtihanda başarılı olurlar ise, birer adetini onlara, bundan başka geride kalan cihet olursa, yaşça en büyüğünden başlayarak küçük oğullarına tevcîh edileceği; müteveffanın büyük oğlu imtihanda başarılı olamazsa, kalan cihetlerin birer adet olarak küçük oğullarına kura ile taksim edileceği, yine boşta kalan cihet olursa da bu cihetin hariçten ehil olanlara tevcîh edileceği ifade edilmektedir.

Nizâmnâmenin on üçüncü maddesine göre, bedenî cihetlerin yaşı küçük olan çocuğa tevcîh edilmeyeceğini düzenlenmektedir. Şöyle ki, böyle bir durumda, vefat eden kimsenin büyük oğlu bu cihetin ifasında ehliyet sahibi birisi ise bu cihet ona tevcîh edilmekte, bu işi yerine getirebilecek birden fazla büyük oğlu varsa en büyüğüne tevcîh edilmektedir. Eğer bu işi yerine getirebilecek büyük oğlu yoksa veya bu işe ehil değilse, söz konusu cihetin hariçten ehil olan birisine tevcîh edileceği belirtilmektedir. Bu maddeden, cihetlerin babadan

küçük oğula geçmesi hususunda, cihetlerin ilmî ve bedenî olmak üzere ayrıldığını söylemek mümkündür. İlmî cihetlerde, vekâletle belli bir yaşa gelinceye kadar cihet tevcîhi mümkün iken, bedenî cihetlerde buna izin verilmemiştir.

Nizâmnâmenin on dördüncü maddesi ise, daha önceki nizâmnâmelerde bulunduğu üzere cihet tevcîhinde görülebilecek bazı usulsüzlükleri önlemeye yönelik bir düzenlemedir. Buna göre bu madde ile birbirine uzak ya da ifası aynı zamanda olan cihetlerin bir kişinin uhdesinde toplanmasının önü kapatılmıştır.

Nizâmnâmenin on beş, on altı ve on yedinci maddeleri ise cihet tevcîhinde ehliyet ve liyakatte eşitlik var ise ilgili vakfın müntesiplerine öncelik tanınmasına yönelik bir düzenleme getirmektedir. Buna göre, açılan imtihanda eşitlik olması durumunda (onuncu maddeye istisnaen) söz konusu vakıfta tahsil-i ilim yolunda olanlara öncelik tanınması öngörülmektedir. Bedenî cihetler için de durum aynıdır. Her ne kadar bedenî cihetler için bir imtihan açılmasa da muhatabın o işe ehil olup olmadığını görerek anlamak mümkündür. Bunlar arasından da cihet tevcîhi için vakıf erbabının (vakfa gelip gidenlerin) tercih edileceği belirtilmektedir.

Nizâmnâmenin on sekizinci, on dokuz ve yirminci maddeleri, hisseli cihetlerle ilgilidir. On sekizinci maddeye göre, herhangi bir cihetin hisselere ayrılarak başka başka kişilerin uhdelerine verilmeyeceği karara bağlanmaktadır. Eskiden uhdesinde böyle bir cihet bulunan birisinin vefatı halinde de, söz konusu cihetin ehliyet sahibi olsa bile oğluna değil, diğer hissedarlardan en ziyade ehil olana verilmesi öngörülmektedir. Yirminci madde ise, "kasr-ı yed" hükmünü düzenlemektedir. Buna göre, hisseli olmayan cihetin kasr-ı yed'inin mümkün olmayacağı belirtilmekte, hisseli cihetlerde ise yalnızca diğer hissedarlara kasr-ı yed edilebileceği hükme bağlanmaktadır.

Nizâmnâmenin yirmi birinci maddesi ise, 1873 Nizâmnâmesi'nin ilgili maddesini daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu madde ile uhdelerine cihet tevcîh edilen küçük çocukların, bu görevde ehliyet sahibi olduklarını kaç yaşına kadar ispat etmeleri gerektiği düzenlenmektedir. Buna göre, uhdelerine ilmî cihet tevcîh edilmiş olanlara devirhânlık ve cüzhânlık için 20; imamet, hitabet ve müezzinlik cihetleri için 25; müderrislik için ise 30 yaşına kadar müsabaka imtihanı talep etmek zorunluluğu getirilmiştir. On beş yaşına geldiği

halde öğrenimlerine devam etmeyenlerin ya da öğrenimlerine devam etmekle birlikte bir özür beyan etmeksizin bu yaşlara gelip imtihan talep etmeyenlerin veya imtihanda rakipleri ile en azından eşit derecede ehliyete sahip olduklarını ibraz edemeyenlerin uhdelerindeki cihetin ellerinden alınarak, imtihanda başarılı olanlara tevcîh edileceği belirtilmektedir.

Nizâmnâmenin yirmi ikinci maddesi de daha önceki bazı maddelerde olduğu gibi bir takım usulsüzlüklerin önüne geçmek içindir. Bu madde ile hiçbir işlevi olmayan cihetleri uhdelerinde bulundurarak yüklü miktarda maaş alınmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir, denilebilir. Bu maddeye göre, âtıl ve işlevsiz bulunan lüzumsuz cihetlerin kimseye tevcîh edilemeyeceği hükme bağlanmıştır.

Nizâmnâmenin yirmi üçüncü, yirmi dördüncü ve yirmi beşinci maddeleri ise genel olarak, şarta bağlı vakıflarda cihet tevcîhi esnasında çıkan anlaşmazlıkların çözülmesi ile ilgilidir. Vakfiyesi geçerli ve şer'ân caiz olan vakıfların tevliyet (mütevellilik) tevcîhlerinde vakfiyeye göre hareket edileceği, ancak teamülleri Şer'-i Şerife aykırı bulunan vakıflarda ise, bu vakfın Evkâf Nezaretince idare olunacağı ifade edilmektedir. Aynı şekilde, tevliyeti boş alan vakıfların tevliyet tevcîhinde tartışma yaşanması halinde de Evkâf Nezareti'nin duruma el koyarak yönetimi ele alacağı belirtilmektedir. Bu bölümün son maddesi olan yirmi altıncı maddesinde ise, eğer vakfiyesinde özel bir şart yoksa cibâyet ve kitâbet cihetlerinin hiçbir şekilde evlada intikal etmeyeceği karara bağlanmıştır.

4.2.3. İmtihanların Suret-i İcrası ve Teferruatı

Nizâmnâmenin bundan sonraki bölümü, cihet tevcîhinde imtihanların ne şekilde, kimler tarafından ve nasıl yapılacağının düzenlenmesine yönelik olup, Osmanlı'nın son döneminde din görevlilerinin (imam-hatip, müezzin, müderris) atanmasında aranılan yeterlikleri göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Bu bölümün başlığı, "İmtihanların Suret-i İcrası ve Teferruatı" olup 27-45. maddeleri kapsamaktadır. Bilindiği gibi daha önceki nizâmnâmelerde bir imtihandan bahsedilse de imtihanın ne suretle kimler tarafından nasıl yapılacağı hakkında herhangi bir düzenleme yapılmamıştı. Bu nizâmnâme, bu konuda önemli bir düzenleme yaparak bize, cihetlerde aranılan yeterlik hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Yirmi yedinci madde ilk olarak imtihan heyetinin nasıl teşekkül edileceğini tespit etmektedir. Buna göre, imtihanlar beş kişilik bir heyet tarafından Evkâf memurunun hazır bulunduğu bir ortamda gerçekleştirilecektir. İmtihan komisyonunda ise, İstanbul'da meşihat makamından iki kişi ile Şûrâ-yı Evkâf'tan üç kişi, taşrada ise meşihat makamından iki kişi ve belde müftüsü ile birlikte yerel âlimlerden iki kişinin katılımıyla toplam beş kişi hazır bulunacaklardır. Taşradaki imtihanlarda hazır bulunacak âlimlerin seçimi ise, belde müftüsüne ve Evkâf Müdürüne bırakılmıştır.

Yirmi sekizinci ve yirmi dokuzuncu maddelerde müderrislik imtihanının nasıl olacağı düzenlenmektedir. Buna göre, "müderrislik" imtihanında *Muṭavvel*[45] isimli kitaptan, on satırdan aşağı olmamak şartıyla münasip bir miktar ibarenin, harekelendirilmesi ve tercüme ettirilmesi istenmektedir. Aynı şekilde bu ibare üzerinden sarf-nahiv, meâni, beyan, usul-ı fıkh ve kelama ait olmak üzere ikişer soru daha sorulacağı ifade edilmektedir. İmtihanda eşitlik olması halinde ise, icazeti olanların tercih edileceği belirtilmektedir.

Burada müderrislik cihetinde aranılan yeterlik hakkında bir fikir edinmek amacıyla *Muṭavvel* isimli kitaba bir göz atmak faydalı olacaktır. *Muṭavvel*, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî (ö.792/1390) tarafından kaleme alınmış, uzun yıllar medreselerde "Belagat" dersinde okutulmuş bir ders kitabıdır. Medreselerdeki "Belagat" dersi, düzgün ve yerinde konuşma sanatının inceliklerini ele almaktaydı. Belagat dersinde okutulan kitaplardan birisi olan *Muṭavvel*, Sadeddin Teftazânî'nin, Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *"Telḫîṣü'l-Miftâḥ"* kitabına yazdığı şerh olup Kur'ân'daki ifadelerin eşsizliğini konu edinmektedir.[46] Bu eser, daha sonra Abdünnâfi İffet Efendi (ö. 1890) tarafından Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir.[47] Arapça tercüme ve harekelendirmeden sonra, sorulacak soruların konularına baktığımızda ilk olarak, sarf-nahiv, meâni ve

---

45 Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *el-Muṭavvel 'ale't-Telḫîṣ*, nşr. Muharrem Efendi Bosnevi, (Dersaâdet : Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1310).

46 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2008): 35; Mustafa Ergün, "Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *Anadolu Dil Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi,* Afyon 1996, http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm

47 Abdünnâfi İffet Efendi, *Nef'u'l-mu'avvel tercümeti't-Telḫîṣ-i ve'l-Muṭavvel* (Saraybosna Vilayet Matbaası (1.cilt) 1289- Matbaa-i Amire (2.cilt) 1290).

beyan konuları dikkati çekmektedir. Bu sorularla adayın Arapça bilgisinin tekrar yoklanmasının hedeflendiğini söylememiz mümkündür. Zira sarf-nahiv, bilindiği üzere Arapça gramer kaidelerini içerir. "Meâni" ve "Beyan" ise, belâgat dersinde okutulan üç bölümden ikisini teşkil etmektedir. Diğer bölümün ismi ise "Bedî'i"dir. Buradan anlayacağımız gibi, müderrislik cihetinde ilk aranan şartın kuvvetli bir Arapça bilgisidir.

Nizâmnâme'nin otuz ve otuz birinci maddeleri ise, "postnişinlik" ciheti ile alakalıdır. Postnişinlik imtihanında da aynı müderrislik imtihanında olduğu gibi belirli bir metnin Arapça gramer kurallarına uygun olarak harekelenmesi ve tercüme edilmesi istenmektedir. Müderrislik sınavından farklı olarak burada *Muṭavvel* isimli kitaptan değil de on satırdan aşağı olmamak üzere metnin *Ḥalebî* isimli kitaptan olması karara bağlanmıştır. Bunun haricinde söz konusu cihet taliplilerine itikat, ibadet ve tasavvufla alakalı üçer soru olmak üzere toplam dokuz soru sorulması gerektiği de ifade edilmektedir. Eğer söz konusu postnişinlik cihetinin yanında muhaddislik ve mesnevihanlık gibi cihetler de varsa o zaman ikişer soru da bunlarla ilgili meselelerden sorulması gerektiği belirtilmektedir. Bununla birlikte postnişinlik imtihanının nerede yapılacağı da karara bağlanmaktadır. Buna göre, İstanbul'daki postnişinlikler için imtihan Meclis-i Mesâlih Talebe azasından üç kişinin de hazır bulunduğu halde Meclis-i Meşâyihte yapılması gerektiği ifade edilmektedir.

Burada *Ḥalebî* isimli kitap hakkında bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Ḥalebî* isimli iki adet kitabın varlığından söz etmek gerekir. Bu kitaplardan ilki "*Siyer-i Ḥalebî*" veya sadece "*Ḥalebî*" adıyla meşhur olan İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) "*İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*" adlı üç ciltlik eseridir.[48] Siyer ile alakalı olan üç ciltlik bu eser, birçok kez şerh edilmiş ve Türkçe'ye çevrilmiştir. *Ḥalebî* ismiyle meşhur kitaplardan ikincisi ise, "*Mülteḳâ*" olarak da bilinen Arap memleketlerinde yetişen ama İstanbul'da ders veren İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549) tarafından "*Mülteḳâ'l-Ebḥûr*" (*Denizlerin Kavşağı*) adıyla kaleme alınan Hanefi fıkhı ile ilgili olan kitaptır.[49] Kitabın ana konuları arasında

---

48 Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhânniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn / es-Sîretü'l- Ḥalebiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Behiyye 1290).

49 İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteḳa'l-ebḥur* (Şirketü'l-Hayriyye 1884).

tahâret, gusl ve teyemmüm, ezan, namaz, zekat, oruç, hacc, nikâh, boşama, zina, yemin, alış-veriş, riba, hırsızlık, yeme-içme, diyet, kısas, ferâiz gibi temel fıkhî meseleler yer almaktadır.[50] Bu nizâmnâmede, *Ḥalebî*'den kastın hangi kitap olduğu olarak yazar ismi verilerek belirtilmemiştir. Ancak, nizâmnâmenin sonraki maddelerinde, imtihanlarda sorulan soruların konularını göz önüne aldığımızda, burada bahsedilen kitabın "*Mülteḳâ*" ismiyle anılan fıkıh kitabı olduğunu söylemek mümkündür.

Nizâmnâmenin otuz ikinci maddesi "Cuma ve Pazartesi günü vâizliği" cihetleri ile alakalıdır. Buna göre, bu cihete başvuranlara yapılacak imtihanda *Ḥalebî*'den on satırdan aşağı olmamak üzere belli bir miktar ibare, harekelendirilip tercüme ettirilmektedir. Bundan başka fıkhî ve kelamî meselelere dair üçer tane de soru sorulacağı ifade edilmektedir.

Nizâmnâmenin otuz üçüncü maddesi, "imam hatiplik" cihetleri için yapılacak imtihanın içeriği hakkında bilgi vermektedir. İmam-hatiplik imtihanında 5 satırdan az olmamak şartıyla *Ḥalebî*'den bir metin harekelendirilip tercüme ettirilecektir. Bunun yanında ibadet ve nikahla ilgili fıkhî konulardan beş, kelamî meselelerden ve tecvit bilgisinden ise üçer soru sorulması ve hem tecvide riayetinin görülmesi hem de sesinin güzelliğini görebilmek üzere bir aşr-ı şerif okutturulması istenmektedir.

İmam hatiplik ciheti için yapılacak imtihanın kapsamı değerlendirilecek olursa, denilebilir ki, öncelikle imam-hatipler için belli bir miktar Arapça bilgisi istenmektedir. Zira, adayların *Ḥalebî*'den en az beş satır okuyup tercüme etmeleri gerektiği görülmektedir. Bunun yanında ilmî cihetler için, imamlık ve müderrislik ile kıyasladığımızda, okutulması öngörülen miktara göre, vâiz ve müderrislere göre imam-hatiplerin daha az Arapça'ya sahip olması yeterli görülmektedir. Bununla beraber, imamın kendisine sorulabilecek günlük fıkhî meselelere rahatlıkla cevap verip vermeyeceğini ölçmek için fıkhî meselelerden beş soru sorulmasının öngörüldüğü görülmektedir. Fıkhî soruların ibadet ve evlilikle alakalı olmasının, imamların o günün şartlarında aynı zamanda nikâh kıymakla ve nikahları kayıt altına almakla ilgili görevleri sebebi ile olduğu söylenebilir. Tecvid konusunun ise hem teorik olarak sorulup hem pratik olarak

---

[50] Ergün, "Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *Anadolu Dil Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm

uygulanması, Kur'ân-ı Kerîm tilavetinde tecvidli okumaya ne kadar önem verildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Nizâmnâmenin otuz dördüncü maddesinde ise, "müezzinlik" ciheti ile ilgili imtihan düzenlenmektedir. Bu maddeye göre, müezzinlik imtihanında bir miktar şifahî olarak fıkhî meselelerden soru sorulması öngörülmektedir. Bunun yanında bir aşr-ı şerif tilavet ettirilerek, tecvide riayeti ve sesinin güzelliği değerlendirilmek istenmektedir. Arapça seviyesinin ölçülmesi için herhangi metnin okutturulmaması müezzinlik görevinde Arapça bilme şartının aranmaması olarak yorumlayabiliriz.

Müezzinlik ile imam-hatiplik imtihanlarının arasında ciddi bir fark olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle, yukarıda belirtildiği üzere müezzinlik için Arapça bilme şartının aranmadığı söylenebilir. Bunun yanında, imamlık ciheti için başvuranlara sorulduğu gibi, kelamî meselelerden de soru sorulmadığı görülmektedir. Buradan imam-hatip cihetinin ilmî olarak müezzinlik cihetinin üstünde yer aldığını sonucunu çıkarmak mümkündür.

Günümüzde de imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'ân Kursu öğreticisi olmak için bazı şartlar aranmaktadır. Buna göre, Diyanet İşleri Başkanlığı öncelikle yapılan sınav neticesinde her bir unvan için verilen yeterliğe sahip olma şartı aramaktadır. Bu yeterliğe sahip olanlara da "yeterlik belgesi" tanzim edilmekteydi. Ancak Başkanlık, 15 Ekim 2014 tarihinden sonra atanacaklar için yeterlik şartını kaldırılarak; Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı, Devlet Personel Başkanlığı ve Başkanlık arasında imzalanan protokol ile KPSS'ye Diyanet İşleri Başkanlığı din hizmetleri sınıfına ait kadrolara atanmak isteyenlerin mesleki bilgilerinin ölçüleceği Din Hizmetleri Alan Bilgisi Testi (DHBT) ekletmiştir. Buna göre, bu tarihten sonra söz konusu görevlere atanmak isteyenlerin, KPSS'de Genel Yetenek-Genel Kültür oturumuna ek olarak Din Hizmetleri Alan Bilgisi Testi (DHBT) oturumuna katılmaları ve bu iki oturum sonucunda alacakları puanlara göre hesaplanacak KPSSP-122 (ortaöğretim mezunları için), KPSSP-123 (ön lisans mezunları için) ve KPSSP-124 (lisans mezunları için) puanlarına sahip olmaları gerekmektedir. Daha sonra ise, Diyanet İşleri Başkanlığı başvuranlardan her unvan için ayırdığı kontenjanın üç katı kadar adayı sözlü mülakat yapmak üzere davet etmekte ve sözlü mülakat yap-

maktadır. Adaylar sözlü mülakattan aldıkları puanların diğer puanlarına eklenmesi sonucu ortaya çıkan toplam puana göre atanmaktadırlar.

DHBT sınavında adaylara çoktan seçmeli kırk soru sorulmaktadır. Testte yer alan ilk 20 soru (DHBT-1) temel din bilgisi sorularından oluşmakta ve tüm öğrenim düzeyleri için ortak olarak hazırlanmaktadır. DHBT-1'de yer alan konu başlıkları şu şekildedir:

a) İslam İnanç Esasları, **b)** İslam İbadet Esasları, **c)** Kur'ân Bilgisi (Kur'ân tarihi, tecvid, Kur'ân'ı anlama ve meal bilgisi), **d)** Siyer, **e)** İslam Ahlakı

Söz konusu sınavın ikinci yirmi sorusu (DHBT-2) ise, adayların öğrenim düzeyine göre farklılık göstermektedir. Bu sorular, lisans düzeyinde sınava katılacaklar için İlahiyat Fakültesi müfredatını, ön lisans düzeyinde sınava katılacaklar için İlahiyat ön lisans programı müfredatını, ortaöğretim düzeyinde sınava katılacaklar için İmam Hatip Okulları müfredatını içeren sorulardan oluşmaktadır. DHBT-2'nin konu başlıkları ise şu şekildedir:

a) Tefsir, **b)** Fıkıh, **c)** Hadis, **d)** Akaid ve Kelam, **e)** İslam Tarihi, **f)** Dinler ve Mezhepler Tarihi, **g)** Dini Hitabet[51]

Konu başlıklarına baktığımızda ilk göze çarpan hususun, Arapça bilgisinin hiç ölçme ve değerlendirme konusu yapılmadığı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle sınavda çıkan sorulara göz atıldığında söz konusu sorular içerisinde detay soruların yer almasına rağmen, Arapça'ya hiç yer verilmemiş olması bir eksiklik olarak nitelendirilebilir. Zira söz konusu görevlerin ifasında temel kaynaklardan faydalanma hususunda Arapça bilgisi şüphesiz büyük önem arz etmektedir. Göze çarpan ikinci bir husus da, müezzinlik ve imamhatiplik görevleri için aynı sınav sorularının sorulmasıdır. Burada eskiden farklı iki görev alanı ve tabiri caizse alt-üst hiyerarşik ilişkisi olan imam-hatip ve müezzinlik görevlerinin artık yavaş yavaş bu hiyerarşiyi kaybederek birbiri yerine de kullanıldığı görülmektedir.

Günümüzdeki görevlerde aranılan şartlardan bir tanesi de imam-hatip ya da ilahiyat mezunu olmak şartıdır. Buna göre, hangi unvan için hangi kurumlardan mezun olmak gerektiği aşağıdaki tabloda verilmiştir.

51 http://www.osym.gov.tr/belge/1-20708/diyanet-isleri-baskanligi-din-hizmetleri-alan-bilgisi-t-.html (07.07.2015)

Müftü	Vâizlik	Kur'ân Kursu Öğreticiliği	İmam-Hatiplik	Müezzin-Kayyımlık
İlahiyat Mezunu	İlahiyat Mezunu	İlahiyat Mezunu	İlahiyat Mezunu	İmam-hatip Lisesi Mezunu
		İlahiyat Ön Lisans Mezunu	İlahiyat Ön Lisans Mezunu	
		İmam-Hatip Lisesi Mezunu	İmam-Hatip Lisesi Mezunu	

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadro alımlarında mezuniyete göre alımlar farklılık göstermektedir. Buna göre, a) Öncelikle hâfızlık belgesine sahip ilahiyat fakültesi mezunları arasından, b) Dolmaması halinde ilahiyat fakültesi mezunları arasından, c) Dolmaması halinde hâfızlık belgesine sahip en az ilahiyat ön lisans mezunları arasından, d) Dolmaması halinde en az ilahiyat ön lisans mezunları arasından, e) Dolmaması halinde hâfızlık belgesine sahip en az imam-hatip lisesi mezunları arasından, f) Dolmaması halinde en az imam-hatip lisesi mezunları arasından atama yapılmaktadır.[52]

Nizâmnâmenin otuz beşinci maddesinde ise vakıfların yönetici kadroları ile ilgili bir düzenleme getirilmektedir. Buna göre, vakfı yönetmek isteyenlerin vakfı yönetmek konusunda lazım olan temel hukukî görevleri ve vakfın vakfiyesini bilmeleri gerektiği şart koşulmaktadır. Bu doğrultuda mütevelli heyetinde görev almaya talip olanlara, vakfiyelerin tatbikatından, vakıflarla ilgili harç ve vergilerden, vakıflarla ilgili yasal düzenlemelerden ve vakıf defterlerinin usulüne uygun tutulmasından imtihan edilecekleri karara bağlanmaktadır. Şüphesiz bu düzenleme ile vakıf idarelerinde, meydana gelebilecek aksaklıkların önüne geçilip hukuki bir düzen içerisinde vakıfların sevk ve idare edilmek istenmesinin sağlanması hedeflenmiştir, denilebilir.

Nizâmnâmenin otuz altı, otuz yedi ve otuz sekizinci maddeleri günümüzde artık işlevsiz kalan devirhânlık, cüzhânlık, surehânlık vb. cihetleri kapsamaktadır. Buna göre, bu cihetlerin imtihanları da aynı müezzinlik imtihanı gibi yapılacağı ifade edilmektedir. Ancak bu cihetler için ayrıca hâfızlık şartı arandığı da belirtilmektedir. Aynı şekilde bu maddeye göre, imamlık ve müezzinlik sınavlarında da eşitlik olması halinde hâfızlara öncelik verileceği ifade edilmektedir. Bu maddelerde, âmâ hâfızlar için bir istisna getirilmiştir. Bu ci-

52 http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/51/03/190413/icerikler/diyanet-kadrolari-ve-yeterlilik_157166.html (07.07.2015)

hetlere başvuran âmâların, tahsil-i ru'yete mütevakkıf sorulardan istisna tutulacakları ifade edilerek, âmâlara pozitif ayrımcılık yapılması öngörülmektedir. Günümüzde ise, âmâ hâfızlar Engelli Kamu Personel Seçme Sınavı'nda (EKPSS'de) gerekli puanı aldıktan sonra hafızlık için gerekli belgeleri ibraz etmeleri halinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nda din görevlisi olarak görev alabilmekteler.

Nizâmnâmenin otuz dokuzuncu maddesi ise, buraya kadar zikredilmeyen kayyımlık, muvakkitlik[53], mahyacılık vb. cihetleri kapsamaktadır. Bu cihetlere nasıl imtihan yapılacağına dair herhangi bir bilgi verilmeyip, teamül üzerine isbât-ı ehliyet edenlere bu cihetlerin tevcîh edileceği ifade edilmektedir.

Nizâmnâmenin imtihanlarla ilgili olan bundan sonraki maddeleri (40-46. md), imtihanların ne suretle değerlendirileceği, nasıl ve hangi kurum tarafından saklanacağını, cihetle ilgili (gerekiyorsa) berât veya resmi evrakların nasıl düzenleneceğini karara bağlamaktadır. Buna göre, yazılı kâğıtlarda soruların sağ, cevapların sol tarafa yazılması gerektiği ifade edilmektedir. Bununla yazılı kâğıtlarının okunmasında, objektifliğin hedeflendiğini söylemek mümkündür. Zira söz konusu maddeye göre, imtihan kâğıtlarını okuyacak heyet azasından her birinin, ilgili soru ile ilgili notunu diğer heyet üyesine göstermeden takdir etmesi ve en sonunda da bu notların ortalamasının esas notu teşkil edeceği ifade edilmektedir. Daha sonrasında ise, imtihanın neticesi ve cihetin kimin uhdesine tevcîh edileceğinin söz konusu imtihan heyetinin imzasıyla kayıt altına alınacağı belirtilmektedir. Daha sonra cihet tevcîhine ait kararlar, bir deftere işlenerek bir mazbata düzenlenmesi ön görülmektedir. Söz konusu mazbatalar daha sonra Evkâf İdaresine gönderilmekte ve yapılan incelemelerden sonra sahibine verilmek üzere mahallerine geri gönderilmektedir. İmtihan kağıtlarının ise, gelebilecek itirazlara karşı Evkâf İdaresi'nce muhafaza edileceği hususu, bu maddeler ile düzenlenmektedir. Burada Osmanlı'nın arşiv kayıtlarının oldukça titiz tutulduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira o zamanlar, günümüzdeki gibi bilgisayar ortamında kayıt tutulamamasına rağmen, hala Başbakanlık Osmanlı Arşivi bünyesinde ve müftülüklerde eski vesikalara ulaş-

[53] Günümüzde artık işlevsiz kalmış cihetlerden birisi muvakkitlik cihetidir. Muvakkitlik, namaz vakitlerinin tespit edilmesi işine verilen addır.

mak ve bunlar üzerinde çalışma yapmak mümkündür. Arşiv tutmak konusunda aynı titizliğin, cihet tevcîhlerinde de gösterildiği söylenebilir.

4.2.4. Mevâd-ı Müteferrika

Nizâmnâmenin bundan sonraki ve son bölümü ise, "Mevâd-ı Müteferrika" ismiyle düzenlenmiştir. Konu ile ilgili diğer hususları içeren bu bölüm, 46-62. maddeleri kapsamaktadır. Bu maddelerde genel olarak, cihet tevcîhinde askerlik çağına gelmiş kişinin durumu, devlette çalışanların uhdelerine cihet verilemeyeceği, hakkında soruşturma açılanların uhdelerindeki cihetlerin durumu, vakfın mütevelli heyetinin vefatı ve istifası halinde izlenecek yol, İstanbul ve taşradaki cihetlerin tespiti için komisyon kurulması gibi hususlar düzenlenmektedir.

Nizâmnâmenin kırk altıncı maddesi talibi çıkmayan cihetlerle ilgilidir. Buna göre, vazifesi az ya da sorumlulukları karşılıksız yerine getirilen cihetler için erbab-ı ehliyetten birisi talip çıkmadığı zaman, söz konusu cihetin ahali tarafından seçilen ve hâkimu'ş-şer'i[54] tarafından uygun görülen bir kimsenin uhdesine verileceği ve gerekirse beratının da usulünce tanzim edileceği belirtilmektedir.

Kırk yedi ve kırk sekizinci maddelerde ise cihet sahibinin askerlik durumu düzenlenmektedir. Buna göre, uhdesinde cihet olan birisi, askere alındığında yerine maaşının yarısını vermek suretiyle vekil bırakması gerektiği ifade edilmektedir. Uhdesinde cihet olup oğlu askerde iken vefat eden kimsenin uhdesindeki cihet de oğlu askerden gelinceye kadar vekâlet yoluyla sürdürülecek, oğlu askerden gelip söz konusu cihete ehliyetli olduğunu altı ay içerisinde ispat ederse, söz konusu cihetin oğluna tevcîh olunacağı ifade edilmektedir.

Kırk dokuzuncu madde ile şarta bağlı olmayan cihetlere devlette çalışanların talip olamayacakları hükme bağlanmıştır. Bu madde ile bazı uygunsuzlukların (hem devletten maaş alıp hem de devlette çalıştığı zamanlarda cihetlere söz konusu olan görevi de yapmaya çalışmak gibi) önü alınmaya çalışılmıştır, denilebilir.

Ellinci madde ise, uhdesinde cihet bulunanların görev ve sorumluluklarını yerine getirmediklerinde uhdelerindeki cihetlerin ellerinden alınacağı

[54] Hukuk hakimi, kanunî hakim.

belirtilmektedir. Cihet sahiplerinin görevlerini hakkıyla yerine getirmemesi, mahalle halkının kendilerinden şikâyetçi olması, görevi yerine getiremeyecek kadar uzak bir mahalde bulunduğunun tespit edilmesi, görev yapamayacak kadar yaşlanması, görevine yakışır hal ve davranışlarda bulunmaması, mahalle sakinlerini isyana teşvik etmesi, göreve ehil olmadığının tespiti gibi vb. durumlarda cihet sahiplerinin cihetlerinin ellerinden alındığı kayıtlarda yer almaktadır.[55]

Elli birinci madde de cihetle ilgili harç ve vergilerin, beratın alınması sırasında verilmesi gerektiği zikredilmektedir. Bu harç ve vergilerin hangi cihet için ne kadar olduğu ve nasıl ödeneceği ile ilgili otuz üç maddelik bir kararname düzenlenmiştir.[56]

Elli iki ve elli üçüncü maddelerde ise, uhdesinde cihet bulunan bir kimsenin bir suçla suçlandığında ya da suçtan dolayı hüküm giydiğinde neler yapılacağı anlatılmaktadır. Buna göre, uhdesinde cihet bulunan bir kimse hakkında cinayet veya yüz kızartıcı suçlardan bir suç isnat edildiğinde, dava sürecince görevine devam edemeyerek maaşının yarısını vermek şartıyla yerine bir vekilin görev yapacağı; bu süre sonunda eğer hakkında hüküm kesinleşirse, uhdesinde cihet ondan alınarak başkasına tevcîh edileceği karara bağlanmıştır.

Nizâmnâmenin elli beşinci maddesi vakıflarda görev alan mütevelli heyeti hakkındadır. Buna göre, vakfın mütevelli heyeti vefat ya da istifa ettiğinde, vakfın hesapları kayıt altına alınarak yeni mütevelli heyetine devredilene kadar vakıf yönetiminin Evkâf Müdürü ya da memurunun uhdesine verileceği ifade edilmektedir.

Nizâmnâmenin elli altı, elli yedi, elli sekizinci ve elli dokuzuncu maddeleri ise, cihetlerin tespit edilmesi için bir komisyon kurulmasını öngörmektedir. Buna göre, İstanbul ve taşradaki camileri ve diğer hayır kurumlarını tespit ve tanzim etmek için İstanbul'da, vilayet, liva ve kazalarda birer komisyon kurulması karara bağlanmıştır. Bu komisyonlar, söz konusu kurumların cihetleri tetkik ve cihetlerin kaçar kişi tarafından yürütülebileceği tespitle görevlendirilmişlerdir. Komisyonlarca tasnifleri yapılan defterler ise daha sonra

[55] Gökmen, "Osmanlı Devleti'nde Din Görevlilerinin Göreve Atanma ve Görevden Alınması (Manisa-Demirci Örneği (1690-1830)", 112-115.

[56] *Düstûr*, Birinci Tertip, Zeyl/4: 124-131.

Şûrâ-yı Evkâfça tetkik ve tasdik olunduktan sonra saklanmak üzere birer suretleri mahallerindeki Evkâf İdaresine gönderilecektir, denmektedir. Bu madde ile gerek İstanbul gerekse taşrada yer alan cihetlerin miktarlarının tespit edilerek buna göre plan yapılması öngörülmüştür.

Nizâmnâmenin son maddelerinde ise, bu nizâmnâmenin yayınlandığı tarihten itibaren yürürlüğe girmiş olacağı ve bu nizâmnâmenin yürütülmesinden Evkâf Nazırı'nın sorumlu olduğu 2 Ramazan 1331/23 Temmuz 1329 tarihli Padişah Mehmet Reşad tarafından imza edilmek suretiyle bildirilmiştir, denilmektedir.

Nizâmnâmenin en altında, nizâmnâmede imzası bulunan bakan ve görevliler sayılmıştır. Buna göre, nizâmnâmede Padişah Mehmet Reşad'ın yanı sıra, Dâhiliye Nazırı, Şeyhu'l-İslam, Sadrazam ve Hâriciye Nazırı, Maliye Nazırı, Adliye Nazırı, Şûrâ-yı Devlet Reisi, Bahriye Nazırı, Ma'ârif Nazırı, Ticâret ve Zirâat Nazırı, Nâfi'a Nazırı, Posta-Telgraf-Telefon Nazırı, Evkâf-ı Hümâyûn Nazırlarının imzası da bulunmaktadır.[57]

SONUÇ

Allah Teâla Rum Suresi 30. ayette "Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fıtratta yaratmış ise ona çevir." buyurmaktadır. İnsanoğlunun tabiatında inanma duygusu vardır. Bu açından inanç, insanoğlu için fıtrî bir ihtiyaçtır. Bu doğrultuda insanoğlu tarih boyunca inandığını yaşamak, inandığı dinin ibadetlerini yerine getirebilmek için ibadethaneler inşa etmiştir. İnsanlar için bir araya gelme, sosyalleşme vesilesi de olan ibadethaneler, İslam Dini'nde Allah'ın evi, imamlık da kutsal bir meslek olarak nitelendirilmiştir. Zamanla Müslümanların sayısının artması, güçlenip kuvvetlenmesi ile büyük camiler inşa edilmiştir. Bunun sonucunda, camilerde sadece imamlar değil, onlara yardımcı olacak din görevlileri de çalışmaya başlamıştır. Bu doğrultuda camilerde

[57] Talimatname'nin farklı basımlarında talimatname altında imzası bulunmayanlar farklılık arz etmektedir. İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin Efendi tarafından Şems Matbaasında basılan nüshada, diğer nüshaların hilafına Maarif Nazırı Ahmed Şükrü Bey ile Nafia Nazırı Osman Nizami Paşa'nın bulunmadığı belirtilmektedir. BOA, DUİT, 20/53 (7. Belge) ; *Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi,* 2 Ramazan 1331/23 Temmuz 1329 (5 Ağustos 1913), *Düstûr*, İkinci Tertip, 5: 608-617; *Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ve Ḫarc Ta'rifesi*, Naşiri İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin, Şems Matbaası, Dersaadet 1329-1332.

çalışan din görevlilerinin sayısında ve çeşidinde bir artış meydana gelmiştir. İmamlar yanında, hatipler, vâizler, müezzinler, cüzhânlar, devirhânlar, surehânlar, aşırhânlar, Buharihânlar, Mesnevihânlar, ferrâşlar, türbedârlar da din hizmetlerinin görülmesinde görevlendirilmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde din görevlerinin hangi usul ve şartlara göre görevlendirildikleri, hangi çeşit görevler aldıkları, bu görevlere ne isimler verildiği ve atanma şartları gibi hususları ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada, din görevlilerin atanmaları ile ilgili Osmanlı Devleti'nin yapmış olduğu üç yasal düzenleme incelenmiştir. Bu yasal düzenlemeler sırasıyla 1870, 1873 ve 1913 yıllarında yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu yasal düzenlemeler Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri olarak bilinmektedir.

Söz konusu nizâmnâmelerin her birisi karşılaşılan sıkıntıların ortadan kalkması, insanların işlerinin kolaylıkla yürütülmesi için yürürlüğe girmiştir. Yasal düzenlemelerin ilki olan 1870 Nizâmnâmesi'nde cihetlerin babadan oğula geçerken sınırları çizilerek, anlaşmazlıkların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu sınırlardan birisi belki de o zaman bazı anlaşmazlıkların önüne geçmek için çıkarılan yaşı küçük olan çocuğa cihet tevcîhi yapılmayacağıdır. Bu nizâmnâme aynı zamanda, bir kişinin şahsında birden fazla cihet bulundurmasına da önlem alarak bu konudaki usulsüzlüklerin de önünü kapatmayı amaçlamıştır. Aynı şekilde zamanla işlevsiz haldeki cihetlerin de yürürlükten kaldırılarak israfın önlenmesi için atılmış bir adım olarak kabul edilebilir. Bu nizâmnâmede ayrıntılara girilmeden değinilen bu husus din görevlilerinin atanmasında bir dönüm noktası mahiyeti taşımaktadır. Bu da ilmî cihetlerin tevcîhinde imtihan ile cihet tevcîhlerinin yapılacağıdır. Her ne kadar, bu nizâmnâmede imtihanların nasıl yapılacağı, usul ve kaidelerinin nasıl olacağı, kimler tarafından değerlendirileceği ile ilgili bilgilere yer verilmese de ilk kez imtihan lafzının geçmesi bile önem arz etmektedir. Bu hususların belirlenmesi ise, ancak 1913 Nizâmnâmesi ile mümkün olabilmiştir.

1873 Nizâmnâmesi, 1870 yılındaki Nizâmnâme'nin özüne sadık kalmakla birlikte cihet tevcîhinin babadan oğula geçmesi hususunda temelde önemli bir değişikliğe gitmiştir. Bu da cihet sahibinin vefatı halinde söz konusu cihetin küçük yaştaki oğluna da tevcîh edilebileceği yönündeki düzenlemedir. Hatırlanacağı üzere, ilk nizâmnâmede küçük yaştaki evlada cihet tevcîhi yasaklanmış

iken, hemen üç yıl sonra çıkan nizâmnâmede bu husus düzenlenerek yeniden serbest hale getirilmiştir. Bu durum hiç şüphesiz, bu durumda yaşanabilecek mağduriyetlerin önüne geçilmesi için atılmış bir adım olarak kabul edilebilir. Nizâmnâmenin diğer hususlarda ise bir önceki nizâmnâmede yer alan eksiklikleri tamamladığını söylemek mümkündür.

Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmeleri'nin en kapsamlı ve detaylısı ise 12 Ramazan 1331/5 Ağustos 1913 yılında yürürlüğe girmiş olanıdır. Cihât'ın tarifini, cihâtın usul ve tevcîhini, imtihanların suret-i icrasını ve diğer hususları içeren nizâmnâme dört başlık altında toplam 62 maddedir. Bu nizâmnâme, din görevlilerin imtihanlarının nasıl yapılacağının, hangi usul ve kaideler ile imtihanlarının değerlendirileceği hususlarını içermesi bakımından önemlidir. Burada öncelikle imtihanların beş kişilik bir komisyon tarafından yapılacağı karara bağlanmıştır. Nizâmnâmede vâizlik, imamlık, müezzinlik için ayrı ayrı imtihanların olduğu görülmektedir. Vâizler için *Ḥalebî*'den on satırdan aşağı olmamak üzere belli bir miktar ibarenin, harekelendirilip tercüme ettirileceği ve fıkhî ve kelamî meselelere dair üçer tane de soru sorulacağı ifade edilmektedir. Vâizler için harekelendirilip tercüme edilecek on satır olan metin miktarı, imamlarda beş satıra düşmektedir. Bununla birlikte soruların miktar ve türlerinde de farklılık olduğu söylenebilir. Vâizlere fıkhî meselelerden üç soru sorulurken imamlara beş soru sorulmasının, pratik anlamda imamların vâizlerden daha çok halkın sorularına muhatap olmalarıyla açıklanması mümkündür. Kelam sorularının sayısı değişmezken, imamlar vâizlerden fazla olarak hem tecvit ile ilgili sorulara muhatap olmakta hem de asr-ı şerif okuyarak bir bakıma Kur'ân-ı Kerîm'den de imtihan olmaktadırlar. Müezzinlik imtihanında ise Arapça ve kelam sorularına hiç yer verilmeksizin fıkıh ile ilgili şifahî soru sorulacağı ve sesinin güzelliği ile tecvit bilgisinin görülmesi açısından da aşr-ı şerif okutulacağı ifade edilmektedir.

Osmanlı'nın son zamanlarında din görevlilerin atanma şartları ile günümüzde din görevlilerinin atanma şartları arasında çok büyük farklılıklar olmasa da bazı alanlarda temel farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle günümüzde babadan oğula geçen sistem kalmamıştır. Bunun ise daha rekabetçi bir ortam oluşturduğu ve ilmî açıdan da liyakatin ön plana çıktığı bir zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Arapça açısından ise, Osmanlı zamanında daha fazla Arapça bilgisinin istendiğini belirtmek yerinde olacaktır.

Zira günümüzdeki imam ve müezzinlik imtihanlarında herhangi bir Arapça sorusuna yer verilmemektedir. Bu ise din görevlilerinin temel kaynaklara inmesinde zorluk yaşama ihtimallerinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Eskiden din görevlilerinin kaynağı medreseler iken, günümüzde din görevlileri imam hatip lisesi veya ilahiyat fakültesi mezunları arasından atanmaktadır. Ülkemizde eğitim seviyesinin her geçen gün arttığını göz önüne aldığımızda, artık din görevlilerinin lise seviyesinden değil, üniversite seviyesinden seçilmesi gerektiğini belirtmek yerinde olacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı daha donanımlı din görevlisi istihdam etmek amacıyla, uzun bir süredir fakülte mezuniyet diplomasını yeterli görmemekte, bunun yanında yeterlik sertifikası da aramaktaydı. 15 Ekim 2014'den itibaren ise yeterlik sertifikası şartı değiştirilerek bunun yerine Din Hizmetleri Alan Bilgisi Testi (DHBT) sınavı gelmiştir.

Daha donanımlı ve eğitimli din görevlileri istihdam edebilmek için Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri arasında işbirliğine gidilerek bir çalışma yürütülmesi faydalı olabilir. Bunun için ise Diyanet İşleri Başkanlığı ile İlahiyat Fakülteleri işbirliği içerisinde öncelikle Diyanet'in ihtiyaçlarını tespit ettikten sonra İlahiyat Fakülteleri müfredat programlarını bu doğrultuda gözden geçirmelidir. Ortak bir çalışma sonucu oluşturulabilecek program aracılığı ile temel dini kaynakları anlayıp inceleyebilen, Kur'ân-ı Kerîm'i tecvit kaidelerine riayet ederek güzel bir şekilde okuyabilen, halkın kendisine sorduğu sorulara ikna edici cevaplar verebilecek kadar bilgili din görevlileri yetiştirmek hedeflenebilir. Böylece yukarıda sözü edilen daha donanımlı ve verimli din görevlileri yetiştirilmesine daha fazla katkı sunulabilir.

1913 Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi Transkripsiyonu

Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi (Takvîm-i Vekāyi' ile Neşr ve İ'lânı)

(12 Ramażân 1331 ve 2 Ağustos 1329, numarası 1553)

(Cihât'ın Ta'rîfi ve Envâı')

Madde 1- Müderrislik, ẖiṭâbet, imâmet, ḳayyımlıḳ, ḥâfıẓ, ketebelik, mütevellîlik gibi mü'essesât-ı vaḳfiyye ẖidemâtına cihât ıṭlâḳ olunur.

Madde 2- Cihât iki ḳısımdır. Bir ḳısmı vaẓîfesinin îfâsı ṭaḥṣîl-i 'ilme mütevaḳḳıf bulunan cihâttır ki bunlara cihât-ı 'ilmiyye denilir. Müderrislik, ẖiṭâbet, imâmet, ḥâfıẓ, ketebelik, câbîlik gibi. Diğeri yalnız 'amel ve ṣan'ata ta'alluḳ idüb taḥṣîli (için) 'ilme ihtiyâc görülmeyen cihâttır ki bunlara cihât-ı bedeniyye ıṭlâḳ olunur. Ḳayyımlıḳ, ferrâşlık, türbedârlıḳ gibi.

Madde 3- Gerek 'ilmî gerek bedenî bi'l-'umûm cihât yâ meşrûṭiyet vech ile veyâ bilâ meşrûṭiyet tevcîh ve taṣarruf olunur.

Madde 4- Ḫiṭâbet ve imâmet ve müderrislik ve meşîẖat ve kürsî şeyẖliği ve enbiyâ-yı 'aẓâm ḥażerâtının türbedârlığı ve Ḥaremeyn-i Şerifeyn ve Beytü'l-Maḳdis ẖademeliği ile tevlîyet ve zâviyedârlık cihetleri Berât-ı 'Âlî ile ve mâ'adâ cihât-ı 'ilmiyye Evḳâf Neẓâretince verilecek bir ves̱îḳa-ı resmiye ile ve berâta muḥtâc olmayan cihât-ı bedeniyye daẖî keẕalik Evḳâf Neẓâretince veya Neẓâret nâmına maḥallî Evḳâf İdârelerince verilecek ves̱âiḳ ile taṣarruf olunur.

Madde 5- Şerâ'iṭ-i maẖṣûṣayı câmi' olan bir maḥalde müceddeden minber vaż'ıyla iḳâme-i ṣalât-ı Cum'a ve 'aydeyn için izn-i Sulṭânî şarṭtır. Ancak izn-i Sulṭânî ṣudûruyla iḳâme-i ṣalâta ibtidâr ettikten ṣonra cihet-i ẖiṭâbetin inḥilâlinde ta'yîn olunacaḳ ẖatîb Berât-ı 'Âlî'nin vuṣûlüne ḳadar mürâsele-i şeri'yye ile icrâ-yı ẖiṭâbet edebilir.

Birinci Faṣıl

Cihâtın Uṣûl ve Tevcîhi

Madde 6- Meşrûṭa olan cihât ehliyeti taḥaḳḳuḳ eden meşrûṭ lehine uṣûl-i şeri'yyesine tevfîḳan tevcîh olunur.

Madde 7- Evḳâf-ı ġayr-ı ṣaḥîḥaya ait cihâtın tevcîhinde şarṭ-ı vâḳıfa ri'âyet lâzım olmayıb ġayr-ı meşrûṭa cihât gibi tevcîh olunur.

Madde 8- Meşrûṭiyet vech ile taṣarruf olunmayan bir cihetin tevcîhi lâzım geldikte müsâbaḳa-ı imtiḥânı bi'l-icrâ en ziyâde is̱bât-ı ehliyet edenlere tevcîh edilecektir. Ancaḳ babadan kalan postnişînliklerin evlâda tevcîhi için bi'l-imtiḥân is̱bât-ı ehliyet kâfidir.

Madde 9- Cihât-ı ʻilmiyye ṭâlibini meyânında icrâ ḳılınacaḳ müsâbaḳa imtiḥânında ehliyette müsâvî olanlar ẓuhûr eder ve bunlar arasında mutaṣarrıf-ı sâbıḳın evlâdı daẖî bulunursa tercîḥ olunacaḳtır.

Madde 10- Madde-i sâbıḳada beyân olunan ehliyet-i mütesâviye erbâbı meyânında mutaṣarrıf-ı sâbıḳın evlâdı bulunmazsa birinci derecede müteveffâya ḳarâbeti olan ikinci derecede ʻuhdesinde diğer cihet bulunmayan üçüncü derecede faḳir ḥâli bulunan tercîḥ kılınır. Dördüncü derecede ḳurʻa medâr-ı tercîḥ ittiẖâẕ edilir.

Madde 11- Bilâ meşrûṭiyet taṣarruf olunan cihât-ı ʻilmiyyeden birine taṣarruf eden kimsenin vefâtında kebîr evlâdı bulunmaz veya imtiḥânda kazanamazsa cihet-i meẕkûre ṣaġîr oğlu bulunduğu ḥalde bi'l-müsâbaḳa is̱bât-ı ehliyet eden şaẖṣ-ı âẖar niyâbetiyle ṣaġîr-i meẕkûre ve ṣaġîr evlâdı müteʻaddid ise sinnen ekberine tevcîh olunur.

Madde 12- Taṣarrufu meşrûṭiyet vech ile olmayan müteʻaddid cihât-ı ʻilmiyyenin mutaṣarrıfı kebîr ve ṣaġîr evlâdını terk ederek vefât eyledikte cihât-ı meẕkûreden kebîr oğullarının bi'l-müsâbaḳa istiḥṣâl edebilecekleri birer adedinden mâʻadâ ḳalacaḳ cihet, madde-i sâbıḳaya tevfîkan ṣaġîr oğluna veya evlâd-ı ṣıġârının sinnen ekberine tevcîh edilir. Evlâd-ı kibârı müsâbaḳada kazanamaz veya fazla kalan cihet, müteʻaddid olur ise evlâd-ı ṣıġârına en fâ'idelilerinden birer adedi ḳurʻa ile taḳsîm olunur ve ṣaġîr oğlu bir tane ise cihât-ı meẕkûreden en fâ'idelisi ona verilerek diğerleri ẖâricten bi'l-müsâbaḳa is̱bât-ı ehliyet edenlere tevcîh ḳılınır.

Madde 13- Cihât-ı bedeniyyenin inḥilâlinde mutaṣarrıf-ı sâbıḳın ehliyeti taḥaḳḳuḳ eden oğluna ve oğlu müteʻaddid olur ve ehliyette müsâvî bulunurlarsa ekberine ve oğlu olmadığı veya ṣaġîr bulunduğu taḳdîrde ẖâricten ehil ve erbâbına tevcîh edilecektir.

Madde 14- H̱idemâtının edâsı aynı zamana müṣâdif olan yâhût aynı şehir dâẖilinde ve muẖtelif zamanlarda olsa bile maḥall-i îfâları yekdiğerinden baʻîd bulunan cihât, şaẖṣ-ı vâḥide tevcîh olunmayacaktır.

Madde 15- Mü'essesât-ı vaḳfiyyeden birinde şaẖṣ-ı vâḥidde cemʻ câ'iz olan müteʻaddid cihât-ı ʻilmiyye olur ve bunların inḥilâllerinde icrâ ḳılınacaḳ müsâbaḳa-i imtiḥânî netîcesinde ehliyet iʻtibârıyla müsâvî olduḳları tebeyyün edecekler meyânında o mü'essese-i vaḳfiyenin cihât-ı ʻilmiyyesi erbâbı daẖî bulunursa onuncu madde ḥükmünden istis̱naen ẖâricten olan ṭâlibine karşı tercîḥ olunacaḳlardır.

Madde 16- Madde-i sâbıḳada beyân olunduğu üzere aynı mü'essesede bulunub şaẖṣ-ı vâḥidde cemʻ câ'iz olan cihât-ı bedenî cihât(ın)dan olduğu taḳdirde o mü'essesenin cihât-ı bedeniyyesi erbâbının ehil olanları ẖâricinden olan ṭâlibine ḳarşı tercîḥ edilecektir.

Madde 17- Vâḳıfınca evvel ve s̱âni gibi derecât ile veyâḫût ‘ale’l-infirâd tevcîhi ta‘yîn olunan cihât on beşinci ve on altıncı maddeler ḥükmünden istis̱naen başḳa başḳa şaḫıṣlara tevcîh edilecektir.

Madde 18- Bir cihet-i müstaḳille müceddeden veyâḫût mutaṣarrıfının vefâtıyla maḥlûlunden ba‘demâ ḥiṣṣelere taḳsîm ile eşḫâṣ-ı müte‘addideye tevcîh olunmayacaktır.

Madde 19- Aṣlında cihet-i vâḥide olduğu ḥâlde bi’l-âḫare ırs̱ veyâ sâ’ire ṭariḳiyle ḥıṣaṣ-ı ‘adîdeye ayrılmış olan cihâtın ḥiṣṣedârlarından birinin vefâtında ehliyetli evlâdı bulunsa bile ḥiṣṣesi ḥiṣṣedarlardan en ziyâde ehil olana ‘ilâveten tevcîh edilecektir.

Madde 20- Ḥiṣṣeli olmayan cihâtın ḳaṣr-ı yedi aṣlâ câ’iz değildir. Ḥiṣṣeli cihâtın ḥiṣṣedarları daḫî ancaḳ ehil ve erbâb olan şerîklerine ḳaṣr-ı yed edebilib âḫara ḳaṣr-ı yed edemez.

Madde 21- Ṣaġîr iken ‘uhdelerine bi’n-niyâbe cihât-ı ‘ilmiyye tevcîh edilmiş olanlar ṭariḳ-i taḥṣilde bulunmaḳ şarṭı ile devirḫânlıḳ ve cüzḫânlıḳ ve ems̱âli için yirmi ve imâmet ve ḫiṭâbet ve mü’ez̠z̠inlik cihetleri için yirmi beş ve müderrislik tevcîhi müsâbaḳaya muḥtâc olan sâ’ir cihât için otuz yaşına ḳadar müsâbaḳa imtiḥânı ṭaleb edeceklerdir. On beş yaşına vâṣıl olub da ṭariḳ-i taḥṣilde bulunmayanların veya ṭariḳ-i taḥṣilde bulunub da z̠ikrolunan cihât için mu‘ayyen olan sinleri tecâvüz edinceye ḳadar i‘z̠âr-ı meşrûa‘ olmaksızın müsâbaḳaya girmeyenlerin veya imtiḥânda müsâbıḳlarıyla müsâvî derecede ibrâz-ı liyâḳat edemeyenlerin ‘uhdelerindeki cihât ref‘ olunaraḳ müsâbaḳada ḳazananlara tevcîh edilecektir.

Madde 22- Ḫidmeti metrûk (ve)yâ mu‘aṭṭal veyâ bî-lüzûm olan cihetler kimseye tevcîh olunamaz.

Madde 23- Ḫademesi müte‘addid ve evvel ve s̱ânî itibarı ile żamm-ı veẓâ’if tertîbine dâḫil olan bir mü’essese-i vaḳfiyedeki bu ḳabîl-i cihâtın tevcîhi teraḳḳi ve teselsül ḳâ‘idesine tevfîḳan icrâ olunur. Ancaḳ teselsüle şarṭ-ı vâḳıf müsâ‘it olmadığı taḳdirde şarṭ-ı vâḳıf vechi ile mu‘âmele edilir. Teselsül ḳâ‘idesinin taṭbîḳi için aṣḥâb-ı cihâtın bi’l-müsâbaḳa ta‘yîn edilmiş bulunması muḳteżî olub aksi ḥâlde o cihet bi’l-müsâbaḳa ehil ve erbâbına tevcîh olunacaḳtır. Şu ḳadar ki müsâbaḳada derece-i mütesâviyede bulunan şerîk ḫâricten olanlara tercîḥ olunur.

Madde 24- Vaḳfiyesi mevcûd ve ma‘mûlün bih olan veya te‘âmülü vech-i şer‘î üzere taḥaḳḳuḳ eden evḳâf tevlîyetlerinin tevcîhâtında vaḳfiye mûcibince ve te‘âmülü muḳteżâsınca mu‘âmele olunub vaḳfiye-i ma‘mûl bahâsı olmayan ve te‘âmülü de vech-i şer‘î üzere taḥaḳḳuḳ etmeyen evḳâfın tevlîyetleri kimseye tevcîh olunmaksızın Evḳâf Neẓâretince idâre olunacaḳtır.

Madde 25- Tevlîyeti münḥâl olan bir vaḳfın tevlîyetinden nizâʻ ve deʻavî ẓuhûrunda o vaḳıf tevlîyeti tevcîh oluncaya ḳadar Evḳâf Neẓâretince idâre olunacaḳtır.

Madde 26- Gerek evḳâf-ı ġayr-ı ṣaḥîḥa-i mażbûṭanın cibâyet ve kitâbetleri ve gerek mülḥeḳanın meşrûṭ olmayan cibâyet ve kitâbet cihetleri evlâda intiḳâl ṭariḳiyle ve ṣûret-i aḫirî ile hiçbir kimseye tevcîh olunmayacaktır.

İkinci Faṣıl

İmtiḥânların Ṣûret-i icrâsı ve Teferruʻâtı

Madde 27- Cihât-ı ʻilmiyye imtiḥânları, İstânbûl'da Maḳâm-ı Meşîḫat'ten taʻyîn olunacaḳ iki ẕâtın iştirâkiyle Şûrâ-yı Evḳâf cânibinden ve ṭaşrada ḥâkîmu'ş-şerʻin riyâseti altında müftü-i belde ile ʻulemâ-yı maḥalliyeden üç kişiden mürekkeben teşekkül edecek beş kişilik bir heyet ṭarafından Evḳâf me'mûrunun ḥużuruyla icrâ ḳılınacaḳtır. Ṭaşra hey'et-i imtiḥâniyyesinde bulunacaḳ ʻulemâ, ḥâkîmu'ş-şerʻi ile müftü ve Evḳâf müdürü veya me'mûru ṭarafından intiḫâb olunacaḳtır.

Madde 28- Müderrislik imtiḥânı için *Muṭavvel* nâm kitâbtan on saṭırdan aşağı olmamaḳ üzere münâsib miḳtâr ʻibâre taʻyîn olunaraḳ ḳavâʻid-i ʻArabiyeye taṭbîḳan ḥareke vażʻı ve mażmûnu daḫî taḥrîran terceme ve taṣvîr ettirilecektir. Yine işbû ʻibâre üzerinden münâsib vechle ṣarf ve naḥiv ve manṭıḳ ve meʻânî ve beyân ve usûl-i fıḳha ve kelâma ait olmaḳ üzere ikişer su'âl tertîb edilecektir.

Madde 29- Müderrislik müsâbaḳasında müsâvât vuḳûʻunda dersten mücâz olanlar tercîḥ edilecektir.

Madde 30- Postnişînlik imtiḥânı için ḳavâʻid-i ʻArabiyeye taṭbîḳan ḥarekelenmek ve mażmûnu taḥrîran terceme ve taṣvîr olunmaḳ üzere *Ḥalebî*'den on saṭırdan aşağı olmamaḳ şarṭı ile münâsib miḳtâr ʻibâre taʻyîn olunacaḳ ve üçü iʻtiḳâda ve üçü ibâdete ve üçü taṣavvufa ve âdâb ve erkân-ı ṭarîḳate ait mesâ'ilden dokuz su'âl tertîb ḳılınacaḳtır.

Eğer postnişînliğe muḥaddiṯlik ve meṯnevîḫanlıḳ gibi cihetler daḫî meşrûṭ ise bu cihetlere taʻalluḳ eden ʻulûmdan daḫî îkîşer su'âl ʻilâve olunacaḳtır.

Madde 31- İstânbûl'daki postnişînlik cihetleri ṭâlibinin imtiḥânları Meclis-i Meṣâliḥ-i Ṭalebe aʻżâsından üç ẕât ḥâżır olduğu ḥâlde Meclis-i Meşâyiḫte ve ṭaşradaki postnişînlik ṭâlibinin imtiḥânları maḥalleri imtiḥân hey'etleri hużûrunda otuzuncu maddeye tevfîkan icrâ olunacaḳtır.

Ṭaşrada postnişînlik imtiḥânını icrâ eden hey'et bulunduğu ḥâlde Meşâyiḫten üç ẕât bulundurulur. Eğer maḥallinde Meşâyiḫ yoḳ ise taṣavvufa dâ'ir su'âller işʻâr-ı vâḳiʻ üzerine İstânbûl'daki hey'ât-ı imtiḥâniyye ṭarafından tertîb ve irsâl ve numarası daḫî hey'ât-ı meẕkûrece iʻṭâ olunur.

Madde 32- Yevm-i Cum'a ve is̱neyn vâ'iẓliği gibi cihât imtiḥânları için *Ḥalebî*'den on saṭırdan aşağı olmamaḳ üzere münâsib miḳtâr 'ibâre ḥarekelendirilecek ve terceme ettirilecektir ve 'ibâdâta müte'alliḳ mesâ'il-i fıḳhıyyeden üç ve mesâ'il-i kelâmiyyeden üç su'âl tertîb olunacaḳtır.

Madde 33- İmâmet ve ẖiṭâbet imtiḥânları için *Ḥalebî*'den beş saṭırdan aşağı olmamaḳ üzere ta'yîn olunacaḳ 'ibâre ḥarekelendirilecek ve terceme ettirilecektir. İbadât ve münâkiḥâta ait mesâ'il-i fıḳhıyyeden beş ve mesâ'il-i kelâmiyye ve tecvitten üçer su'âl tertîb olunacaḳtır. Bir 'aşr-ı şerîf tilâvet ettirilerek tecvîde derece-i ri'âyeti ve edâ ve ṣedâsının kifâyeti daẖî naẓar-ı diḳḳate alınacaḳtır.

Madde 34- Mü'eẕẕinlik imtiḥânı için mü'eẕẕinliğe müte'alliḳ mesâ'il-i fıḳhıyyeden münâsib miḳtâr es'ile-i şifâhiye irâd olunacaḳtır. Bir 'aşr-ı şerîf tilâvet ettirilib tecvîde derece-i ri'âyeti ve edâ ve ṣedâsının kifâyeti daẖî naẓar-ı diḳḳate alınacaḳtır.

Madde 35- Mütevellîler şerâ'it-i şer'iyyeyi ḥâ'iz olmağla berâber veẓâ'if-i tevlîyet ve derece-i ṣelâḥiyetleri ve esbâb-ı 'azl ve in'ızâlleriyle vaḳfiyelerinin cihet-i taṭbîḳiyyesinden ve vaḳıflardan alınmakta olan ẖarc ve resmleri ve vergiler ile, ru'yet-i muḥâsebe ḥakkındaki niẓâmâttan ve defâtir-i vaḳfiyenin keyfiyet-i tanẓîm ve isti'mâlinden imtiḥân vermeye mecbûrdurlar. Meşrûtun-leh nâ-ehil veya ḳâsır veya ḳâdın olursa ta'yîn edilecek ḳâ'immaḳâm daẖî işbû şerâ'iṭi ḥâ'iz olmak lâzımdır.

Madde 36- Devirẖânlıḳ ve cüzẖânlıḳ ve sûreẖânlıḳ ve ems̱âli cihât imtiḥânı daẖî mü'eẕẕinlik imtiḥânı gibi icrâ ḳılınacaḳtır.

Madde 37- Devirẖânlıḳ ve sûreẖânlıḳ ve cüzẖânlıḳ cihetlerinde ḥıfẓ şarṭ olub imâmet ve ẖiṭâbet ve mü'eẕẕinlik müsâbaḳasında müsâvât vuḳû'unda daẖî ḥıfẓ medâr-ı tercîḥ olacaḳtır.

Madde 38- Devirẖânlıḳ ve cüzẖânlıḳ ve sûreẖânlıḳ imtiḥânında ḥâfıẓ-ı Kur'ân-ı Kerîm olan â'mâlar taḥṣîli ru'yete mütevaḳḳıf olan es'ileden müstes̱nâdır.

Madde 39- Mevâd-ı sâbıḳadaki imtiḥân tertibâtı meyânında ẕikir olunmayan ḳayyımlık, muvaḳḳitlik ve mâhyacılık gibi cihât te'âmülü vech ile is̱bât-ı ehliyet edenlere tevcîh olunacaḳtır.

Madde 40- Taḥrîrî imtiḥânlarda îrâd olunacaḳ es'ile evrâḳ-ı imtiḥâniyyenin saġ cihetine cevâbları sol ṭarafına yazılacaḳtır. 'İbârenin ḥarekesi ve tercemesi ile her su'âl için ayrı ayrı heyet-i imtiḥâniyye a'żâsından her biri yekdiğere göstermeyerek numrûlar taḳdîr ve va'z ve taḥrîr edeceklerdir. Numrûların vasaṭîsi esâs numrûyu teşkîl eyleyecektir. Esâs numrûya ve işbû niẓâmnâmede beyân olunan esbâb-ı tercîḥiyyeye göre cihetin kime tevcîhi lâzım geldiğini mutażammın ve imtiḥânın ṣûret-i icrâsını ḥâvî yazılacaḳ żabṭ, zîri a'żâdan her biri ṭarafından taẖtîm veya imżâ olunacaḳtır.

Madde 41- Heyet-i imtiḥâniyye ṭarafından tevcîhe müte‘alliḳ verilecek ḳarârlar bir defter-i maḫṣûṣa ḳayd ve zîri imżâ olunmaḳla beraber bu bâbta bir de mażbaṭa tanẓîm edilecektir.

Madde 42- Ḥasbe'l-icâb celb ve tedḳîḳ edilebilmek üzere evrâk-ı imtiḥâniyye bu bâbta tanẓîm edilecek mażbaṭa müsvedâtıyla birlikte maḥalleri Evḳâf İdâresince ḥıfẓ olunacaḳtır.

Madde 43- Vilâyet ve elviye-i müstaḳile merkezlerinde teşekkül eden hey'etlerin cihât-ı bedeniyye tevcîhâtına müte‘alliḳ verecekleri karârı mutażammın mażbaṭalar üzerine Evḳâf İdârelerince ves̱îḳaları bi't-tanẓîm aṣḥâbına i‘ṭâ olunacağı gibi mülḥaḳ livâ ve ḳażâlarca aynı ṣûretle teşekkül edecek hey'etlerin mażbaṭaları merbûṭ bulundukları vilâyet veya müstaḳil livâ Evḳâf İdâresine gönderilib oraca tedḳîḳ ve taṣdîḳ olunaraḳ tanẓîm edilecek ves̱îḳalar aṣḥâbına verilmek üzere maḥalline irsâl olunacaḳtır.

Madde 44- Cihât-i ‘ilmiyyeye veya Berât-ı ‘Âlî tevcîhi lâzım gelen cihât-ı bedeniyyeye ait mażâbıṭ Evḳâf Neẓâretine gönderilecektir.

Madde 45- Evḳâf Neẓâretine vürûd edecek evrâk-ı tevcîhiye üzerine ḳuyûd-ı vaḳfiye idâresince ḳuyûd-ı lâzime iḫrâc olunduḳtan ṣonra Şûrâ-yı Evḳâfa tevdî‘ edilecek ve tevcîhâtı mez̠kûrenin ḳavânîn ve niẓâmâta ve ḳuyûd-ı mevcûde ve şurûṭ-ı vâḳıfa ve usûl-i muḳarrereye derece-i muṭâbaḳatı bi't-tedḳîḳ taṣdîḳ olunduğu ḥâlde ḫiṭâbet cihetleri için şeref sâdır olan İrade-i seniyye ve cihât-ı sâ'ire için Evḳâf Neẓâreti'nin mûcebince işâreti üzerine tesviye olunaraḳ lâzım gelen berâtlar tasṭîr olunub aṣḥâbına verilmek üzere maḥalline gönderilecektir.

Mevâd-ı Müteferriḳa

Madde 46- Vaẓîfesi ḳalîl veya ber vech-i ḥasbî olan cihât, erbâb-ı ehliyetten ṭâlib bulunmadığı ḥâlde ahâlî ṭarafından intiḫâb ve ḥâkimu'ş-şer‘i ṭarafından tensîb edilen z̠evât-ı ṣâliḥaya tevcîh edilecek ve berâta muḥtâc olanların berâtı usûlü dâ'iresinde istiḥṣâl olunacaḳtır.

Madde 47- Bir kimse ‘askere alındıḳda ‘uhdesindeki cihetin ḫidmetini îfâ için bir vekîl naṣb olunacaḳ ve vaẓîfesinin nıṣfı vekile i‘ṭâ edilecektir. Kezâlik niyâbet ṣûretiyle tevcîh olan cihâtta vaẓîfesinin taḳsîmince aṣıl ile nâ'ib beyninde bir ṣûret-i tesviye ḳarârlaştırılmamış ise ber vech-i münâṣafe taḳsîm olunacaḳtır.

Madde 48- Bir cihet mutaṣarrıfı efrâd-ı ‘askeriyyeden bir nefer oğlunu terk ederek vefât eylediğinde oğlu müddet-i ‘askeriyesini ikmâl edinceye ḳadar vekîl ta‘yîniyle îfâ-yı ḫidmet ettirilecek ve müddet-i ‘askeriyyesinin itmâmıyla terḫîşten ṣonra nihâyet altı aya ḳadar cihet-i mez̠kûreye ṭâlib olduğu ve işbû niẓâmnâme ḥükmüne tevfîḳan is̱bât-ı ehliyet eylediği taḳdîrde cihet-i mez̠kûre oğluna nâ-ehil ise âḫar ehil ve erbâbına tevcîh olunacaḳtır.

Madde 49- Meşrût olmayan cihâtın tevcîhine muvaẓẓafen ḫidmet-i devlette müstaḫdem bulunmaḳ mâni'dir.

Madde 50- Bilâ-'öẕr-i şerî' ḫidmetini muntaẓaman îfâ etmemeyi 'itiyâd edenlerin 'uhdelerindeki cihât ref' olunur. Bu ḫuṣûṣ ḥaḳḳında Evḳâf Neẓâreti'nce bir ta'limâtnâme tanẓîm olunacaḳtır.

Madde 51- Aṣḥâb-ı cihâttan alınmaḳda olan ḫarc ve varaḳa bahâsı tevcîhi mutażammın berâtın veya veṡîḳanın ḥîn-i i'ṭâsında istîfâ olunur.

Madde 52- Cinâyet veya muḫull-i nâmûs cünḥa ile maḥkûm olub 'aleyhlerine verilen ḥüküm kesb-i ḳat'iyyet edenlerin 'uhdelerindeki cihât ref' olunaraḳ işbû niẓâm ḥükmüne tevfîḳan âḫara tevcîh edilecektir. Bu vecihlerle maḥkûm olub da 'aleyhlerinde ṣâdır olan ḥükümler kesb-i ḳat'iyyet etmemiş bulunanlarla cerâ'im-i sâ'ireden dolayı maḥkûmun 'aleyh olanların müddet-i mevḳûfiyet ve maḥbûsiyetlerinde yerlerinde vekîl istiḫdâm olunur. Bu ḥâlde cihete ait vaẓîfenin nıṣfı aṣıla ve nıṣf-ı diğeri de vekile i'ṭâ edilir.

Madde 53- Elli ikinci maddede muḥarrer esbâbtan mâ'adâ erbâb-ı cihât ṭarafından şer'an mûcib-i 'azl-i aḥvâlden birinin îkâ'ında keyfiyet, maḥallî me'mûrîn vaḳfiyesince 'arîż ve 'amîḳ taḥḳîḳ edilerek ṣâḥib-i cihetin vesâ'ir icâb edenlerin ifâdeleri alındıktan ṣonra mucib-i 'azl görülen fi'ilin taḥḳîḳi ḥâlinde o maḥallin en büyük Evḳâf Me'mûru ṭarafından ṣâḥib-i cihet muvaḳḳaten ḫidmetten men' olunaraḳ ol bâbdaki evrâk-ı taḥḳîḳiyye ilk posta ile İstânbûl'a irsâl olunur. Mes'ele Şûrâ-yı Evḳâfca ba'de't-tedḳîḳ isnâdât-ı vâkı'anın sıḥḥati ve fi'ilin şer'an mûcib-i 'azl olduğu taṣdîḳ edildiği ḥâlde 'uhdesindeki cihet ref' ve yerine 'ale'l-usûl diğeri ta'yîn edilir.

Madde 54- İşbû niẓâmnâmenin aḥkâm-ı umûmiyesi münḥal ve vukû' buldukça taṭbîḳ ve icrâ olunacaḳtır.

Madde 55- Herhângi bir vaḳfın mütevellîsi vefât veya isti'fâ ettikte veya mün'azil oldukta taḥrîr-i tereke ḥaḳḳındaki aḥkâm niẓâmiyeye tevfîḳan Evḳâf me'mûrlarıyla maḥalli maḥkeme-i şer'iyyesi ṭarafından vaḳfın ḥesâbı, ru'yet ve mevcûdu, ṡebt-i defter olunub vaḳfın umûru ḳâ'immaḳâm mütevellî ṣıfatı ile Evḳâf Müdürü veya me'mûruna tevdî' ve mevcûd vaḳıf da onlara teslîm olunur. Tevliyet meşrûṭ lehine 'ale'l-usûl tevcîh olunduḳ da Evḳâf müdür ve me'mûrları mütevellîlere devir teslîm mu'âmelesi icrâ edeceklerdir.

Madde 56- İstânbûl'da ve ṭaşradaki Cevâmi'-i Şerife ve mü'essesât-ı ḫayriye-i sâ'ire cihâtınını taṣnîf ve tanẓîm etmek için İstânbûl'da ve vilâyet ve livâ ve ḳażalarda birer komisyon teşkîl olunacaḳtır. Bu komisyonların ṣûret-i intiḫâb ve teşkîli Evḳâf Neẓâreti'nce ta'limâtla ta'yîn edilecektir.

Madde 57- İşbû komisyonlar Cevâmi‘-i Şerife ve mü’essesât-ı ḫayriye-i sâ’irenin vaḳfiyelerinde münderic olan cihetler ile te‘âmmülen tevcîh edilegelen cihetlerini tedḳîḳ edecekleri ve Cevâmi‘-i Şerife (ve) mü’essesât-ı ḫayriye-i mez̠kûrenin vaḳfiyelerine ve te‘âmüllerine ve cisâmatına ve mevḳi‘ ve ehemmiyetine göre cihât-ı mezbûre ḫidemâtı mütemâdiyen meşġûl olmak şarṭıyla kaç kişi ṭarafından îfâ olunabileceğini bi’t-ta‘yîn münâsebetleri ‘itibârı ile o ḳadar ḳısma ayıracaḳlardır.

Madde 58- Cihât madde-i sâlife mûcibince taṣnîf edildiği sırada meşrûṭa olanların meşrûṭ lehlerinden ayrılmaması ve ayrı ayrı şaḫıslar ṭarafından îfâsı şurûṭ-ı vâkıfîn icâbından bulunanların bir ḳısımda ictimâ‘ etmemesi naẓar-ı diḳḳate alınacaḳtır.

Madde 59- Komisyonlarca taṣnîfâtı mübeyyin yapılacaḳ defterler Şûrâ-yı Evḳâfca tedḳîḳ ve taṣdîḳ olunduḳtan ṣonra aṣılları ḳuyûd-ı vaḳfiye idâresince ḥıfẓ olunaraḳ birer ṣûretleri maḥalleri Evḳâf İdâresinde bulunmaḳ üzere gönderilecektir.

Madde 60- Tevcîhâtta işbû niẓâmnâmenin aḥkâm-ı sâlifesine ri‘âyet olunmağla beraber netice-i taṣnîfte ta‘yîn edecek ḳısımlardan her biri ‘ale’t-tedrîc birer şaḫıs ‘uhdesinde taḳarrur ettirilecek ve âtiyen inḥilâllerinde hiçbir ciheti tefrîḳ edilmeyerek ṭoptan şaḫṣ-ı vâḥide tevcîh olunacaḳtır.

Madde 61- İşbû niẓâmnâme târîh-i neşrinden i‘tibâren mer‘îdir.

Madde 62- İşbû niẓâmnâmenin icrâ-yı aḥkâmına Evḳâf Nâẓırı me’mûrdur.

İşbu niẓâmnâme lâyiḥasının mevḳi‘-i mer‘iyyete vaż‘ını ve niẓâmât-ı devlete ‘ilâvesini irâde ederim.

2 Ramażân 1331 / 23 Temmûz 1329

Meḥmed Reşâd

Dâḫiliye Nâẓırı	Ḥarbiye Nâẓırı	Şeyḫu’l-İslâm	Sadr‘azam ve Ḫâriciye Nâẓırı
Ṭal‘at	‘İzzet Pâşâ (Bulunmadı)	Es‘ad	Meḥmed Sa‘îd
Mâliye Nâẓırı	‘Adliye Nâẓırı	Şûrâ-yı Devlet Reisi	Baḥriye Nâẓırı
Ref‘et	İbrâhim	Ḫalîl	Maḥmûd

Ma‘ârif Nâẓırı	Ticâret ve Zirâ‘at Nâẓırı	Nâfi‘a Nâẓırı
Aḥmed Şükrü *[58]	Süleymân Elbistânî	‘Osmân Niẓâmi Pâşâ*

Posta ve Telgrâf ve Telefon Nâẓırı	Evḳâf-ı Hümâyûn Nâẓırı
Oskân	Ḫayrî[59]

58 Talimatname’nin farklı basımlarında talimatname altında imzası bulunmayanlar farklılık arz etmektedir. *Düstûr,* İkinci Tertip beşinci ciltte yer alan nüshada, İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin Efendi tarafından Şems Matbaasında basılan nüshanın hilafına Harbiye Nazırı İzzet Paşa’nın yanında Maarif Nazırı Ahmed Şükrü Bey ile Nafia Nazırı Osman Nizami Paşa’nın da imzalarının bulunmadığı belirtilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdünnâfi İffet Efendi. *en-Nef'u'l-mu'avvel fî tercemeti't-Telḫîṣ ve'l-Muṭavvel.* Saraybosna Vilayet Matbaası (1.cilt) 1289- Matbaa-i Amire (2.cilt) 1290.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dâhiliye Umumi İradeler Tasnifi (DUİT), 20/53 (7. Belge).

Beydilli, Kemal. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 22: 181-186. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Cihât Ḳalemi İçin Alınması Lâzım Gelen Ḫarc Ḳarârnâmesi**,** *Düstûr,* Birinci Tertip, Zeyl/4: 124-131.

Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği: http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150415-16.htm (15.10.2015)

el-Ḥalebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhânniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn / es-Sîretü'l-Ḥalebiyye***.** Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1290.

el-Ḥalebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *İzahlı Mülteḳa el-ebḥur Tercümesi*. thk. Mustafa Uysal. 1. cilt. İstanbul 1968.

el-Ḥalebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mevḳûfât: Mülteḳa tercümesi*. Şerh Mehmed Mevkûfâtî. Sadeleştiren Ahmed Davudoğlu. 2. cilt. İstanbul Sağlam Yayınevi.

el-Ḥalebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteḳa'l-ebḥur***.** Şirketü'l-hayriyye 1884.

Ergün, Mustafa. "Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları". *Anadolu Dil Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi,* Afyon 1996 (http://mustafaergun.com.tr/wordpress/wp-content/uploads/2015/11/moders.pdf) (11.03.2017)

Gökmen, Ertan. "Osmanlı Devleti'nde Din Görevlilerinin Göreve Atanma ve Görevden Alınması (Manisa-Demirci Örneği (1690-1830)". *Diyanet İlmi Dergi* 42, sy. 4 (2006) :109-120.

Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 42: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

[59] BOA, DUİT, 20/53 (7. Belge); *Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi*, 2 Ramazan 1331/23 Temmuz 1329 (5 Ağustos 1913), *Düstûr,* İkinci Tertip, 5: 608-617; *Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ve Ḫarc Ta'rifesi*, Naşiri İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin, Şems Matbaası, Dersaadet 1329-1332. Transkripsiyonda Şems Matbaası tarafından basılan nüsha kullanılmıştır.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17. sy. 1 (2008): 25-46.

http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/51/03/190413/icerikler/diyanet-kadrolari-ve-yeterlilik_157166.html (07.07.2015)

http://www.isav.org.tr/vakif_dua_ve_bedduasi (03.07.2015)

http://www.osym.gov.tr/belge/1-20708/diyanet-isleri-baskanligi-din-hizmetleri-alan-bilgisi-t-.html (07.07.2015)

http://www.vakifbilgi.com/2014/08/cesitleri-bakmndan-vakflar.html (03.07.2015)

http://www2.diyanet.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=176&lst=DuyurularListesi (15.10.2015)

İpşirli, Mehmet. "Cihet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 7: 546-548. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Öcal, Mustafa. "İmam ve Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülâkatlar ve Şehâdetname Örnekleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (2003): 51-101.

Özer, Ekrem. "Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.

Şemseddin Sami. *Ḳâmûs-i Türkî.* İstanbul 1989.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *el-Muṭavvel ʻale't-Telḫîṣ*, nşr. Muharrem Efendi Bosnevi. (Dersaâdet : Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1310).

Tevcîh-i Cihât Ḥaḳḳında Nizâmnâmedir. 8 Zilkade 1286 (9 Şubat 1870), *Düstûr* (2), Birinci Tertip, s. 177-179.

Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi ve Ḫarc Taʻrifesi. Naşiri İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin. Şems Matbaası, Dersaadet 1329-1332.

Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesi. 2 Ramazan 1331/23 Temmuz 1329 (5 Ağustos 1913). *Düstûr* (5), İkinci Tertip, s. 608-617.

Tevcîh-i Cihât Nizâmnâmesidir. 10 Safer 1290/26 Mart 1289 (9 Nisan 1873). *Düstûr* (3), Birinci Tertip, s. 500-504.

Tevcîh-i Cihât ve Müteferriʻâtı Ḥaḳḳında Taʻlîmatnâme. 9 Rebiülahir 1290 (6 Haziran 1873). *Düstûr* (3), İkinci Tertip, s. 504-512.

Yıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyıl Türkiye'de Vakıf Müessesesi.* Ankara, 2003.

Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler". *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17. sy. 1(2008): 379-398.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 255-296

Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Basic Concepts and Historical Background of Pastoral Care and Counseling

Ömer Faruk Söylev
Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Psikolojisi Bilim Dalı.
Assistant Professor, Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Psychology of Religion,
Kütahya/Turkey
ofsoylev@hotmail.com
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-1935-1957

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Ocak/January 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mart/March 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 255-296
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.286648
Atıf/Cite as: Söylev, Ö. Faruk. "Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme - An Evaluation of Basic Concepts and Historical Background of Pastoral Care and Counseling". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 255-296. doi: 10.18505/cuid.286648.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme[1]

Öz: Psikolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıktığı 19. yüzyıla kadar, insana dair sorunlar, felsefi bir yorumla ele alınmıştır. Zaman içinde pozitivizm, materyalizm gibi felsefe akımlarının yön vermesiyle psikoloji bilimi kendine ait kavram ve yöntemlere sahip olmuştur. Bu süreçte bilimde hâkim olan paradigmaların etkisiyle din, uzun bir dönem bilimsel araştırmaların dışında tutulmuştur. Bilim adamalarının dine karşı olumsuz tutumlarına rağmen, Hıristiyan din adamaları felsefe ve psikoloji gibi alanlardaki bilimsel gelişmeleri yakından takip etmişlerdir. Kilise hizmetleri çerçevesinde geleneksel olarak sürdürülen "pastoral care" faaliyetlerinin psikoloji ve psikoterapi alanlarındaki gelişmelerden etkilenmesiyle bugünkü dini danışma ve rehberliğin temeli olan "pastoral care and counseling" kavramları ve yöntemleri ortaya çıkmıştır. 1960'lardan sonra dünya genelinde bir yayılma eğilimi gösteren dini danışma ve rehberlik konusu, son yıllarda Türkiye'deki dini kurum ve akademik çevrelerin de ilgi odağı haline gelmiştir. Bu makalede, konunun İslam kültürü içindeki realizasyonu ile ilgili çalışmalara katkı vermek amacıyla dini danışma ve rehberliğin temel kavramları ve tarihi arka planına odaklanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dini Danışma ve Rehberlik, Psikoloji, Psikoterapi, Pastoral Care, Pastoral Counseling.

An Evaluation of Basic Concepts and Historical Background of Pastoral Care and Counseling

Abstract: Until the 19th century in which psychology emerged as a scientific discipline, problems that are related to humans always were interpreted with philosophical considerations. In time, philosophical movements such as positivism

[1] Bu çalışma, 2014 yılında tamamladığımız "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. *This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Pastoral Care and Counseling in Turkey: Fields, Possibilities and Methods (The Case of The Presidency of Religious Affairs)", Uludağ University, Bursa/Turkey, 2014).*

and materialism have led psychology as a scientific branch to have its own concepts and methods. Religion has been excluded from scientific research for a long period under the influence of the paradigms that dominate the science in this process. Despite the negative attitudes of scholars to religion, Christian clergy closely followed scientific developments in the fields such as philosophy and psychology. Pastoral care and counseling concepts and methods based on today's religious counseling and guidance have emerged, as traditionally maintained "pastoral care" activities within the framework of church services have been influenced by developments in psychology and psychotherapy. After the 1960s, pastoral care and counseling, which has a tendency to be widespread throughout the world, has become a focus of interest in religious institutions and academic community in Turkey in recent years. This article focuses on basic concepts and historical background of pastoral care and counseling in order to contribute to the study of the subject's realization in Islamic culture.

Keywords: Religious Counseling and Guidance, Psychology, Psychotherapy, Pastoral Care, Pastoral Counseling.

SUMMARY

The modern way of life has not only accelerated social change, but has also changed individual needs. Rapid change and differentiated needs brought with it a number of psychological problems. Accordingly, psychological processes affecting the human being and causing illness have begun to be examined. On the other hand, the values and belief systems of life have also been affected by change, and important changes and developments have taken place in institutional religious structures and religious services. For this reason, the necessity of learning the perspective and attitude of religion in the face of new events and situations emerging from one side, the need for psychological help and spiritual support in the face of suffering and crises experienced from the other side is increasing. In short, religion has become an area where people need guidance because they are forced to move on their own.

Since the pioneering work in the area of pastoral care and counseling has emerged entirely as a Christian activity, the first concepts of this field are closely

related to Christian culture. "Pastoral care", which is the basic concept of pastoral care and counselling, usually refers to religious counseling and guidance services performed by priests, especially outside the church. The foundations of today's pastoral care and counseling services are pastoral care activities, which are spiritual support, advice and consultation given by Christian religious men. There are also the origins of Christian theology, such as the doctrine of Christ and the Trinity, the teachings of salvation through grace, infallibility of the Church, the understanding of priesthood, the institution of confession and the status of the Church.

Pastoral care and pastoral counseling are forms of help that can be distinguished from each other to some extent. The difference lies in the related psychological dynamics rather than moral stance when priests are working with people. For this reason, the largest and most extensive pastoral activity between the two is strictly pastoral care. These activities are more or less structured general relationships with formal and informal conversations, dialogues and other communication interactions and with young people, couples, adults and various other groups. The aid associations, referred to as pastoral counseling, include aid activities that are structured within the framework of a specific place and a certain period of time, differently from the general and everywhere feasibility of pastoral care activities, in which case there is a need for care and time for the pastor. The distinctive point here is that the individual has more psychological condition and problems.

The emergence of religious counseling and guidance as an institutional service area is directly related to the reform movements and the transformation of the industrial revolution over the social organization of Western European countries and the establishment of religious institutions. As a matter of fact, Catholics, and especially Orthodox people, were more cautious in their newly developing psychological counseling activities, while Protestants tended to embrace new psychological theories and techniques in religious support and assistance services. The process that has taken place since the 15th century, with the differentiation of humanity, God, and astronomy, brought with it a radical change called "enlightenment" in the 18th century. The period of enlightenment is characterized by the reduction of religious tolerance and the exchange of supernatural with nature, the religion with science, the divine command with

natural law, and the religionists with philosophers. In this period, the subject of religion and spirituality has been seen as a private, unscientific, unknown peculiar space that is believed to have to be excluded from psychological research and clinical trials.

Although the psychologist was not able to establish a healthy relationship with religion by the influence of the paradigm, which was a dominant factor in scientific field at the time when psychology emerged as a scientific discipline the clergy who carried out "pastoral care" activities within the framework of church services, especially in the United States and Europe, have benefited from the accumulation of modern psychiatry and psychotherapy. By influencing the activities of the church in the field of psychology, the priests helped them to gain a distinctive dimension, both in the church and outside the church. The "pastoral counseling" field has begun to develop with the use of methods and rules of counseling psychology and clinical psychology in the cultivation of priests.

Until the investigation of Abraham Maslow's "*Towards a psychology of being*" (1962), religion and spirituality, which were not deemed worthy of attention, were recognized as a final need and an important motivation to meet. Recent research in the field reveals that there is a significant relationship between mental and physical health with religion. Counselors do not include the clients' religious beliefs in the consultation process. It is considered synonymous with ignoring an important part of the client's identity. As a result of these developments, many medical faculties and psychology departments in the United States and other developed countries are now lecturing on religious counselling.

Pastoral care and counseling activities, which have been practiced in the Christian world since the beginning of the 20th century, have become the focus of academic circles and related institutions in Turkey in recent years, depending on the global influences of social change and the differentiated needs of the increasingly modern life. Although pastoral care and counseling are considered as a foreign concept and an un-institutionalized service area in our culture, the most important part of the religious services that have been carried out since the Prophet Muhammad (pbuh) constitutes the activities of “irshad” (to guide or to show someone the right path), which is the spiritual guidance. Today, however, there is a need for new “irshad” models that support the principles and

approaches of modern psychological aid disciplines. With goals, principles, methods and approaches, Pastoral care and counseling will provide important contributions to the society in order to meet new needs and expectations.

GİRİŞ

On yedinci yüzyılla birlikte Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan ve "aydınlanma" düşüncesiyle gelişerek bugün artık bütün dünyayı etkisi altına alan modern yaşam biçimi, gündelik yaşantıyı manevi özelliklerinden hızla uzaklaştırarak eşi görülmedik bir biçimde maddileştirmiştir. Gerçek şu ki, modern hayat her ne kadar inanç ayrımı yapmaksızın tüm insanlığa maddi olarak çok büyük imkân ve fırsatlar sunmuşsa da, insanlığın ruhsal olarak yaşadığı problemleri çözemediği gibi, kolaylıkla çözülebilecek sorunları daha çok karmaşıklaştırarak içinden çıkılmaz hale getirmiş ya da farklı yeni sorunlar ortaya çıkarmıştır. Böylece bugün içinde yaşadığımız dünya, eskisine göre daha huzursuz ve güvensiz bir hale gelmiştir. Öyle ki, yaşanan değişimler bir taraftan küresel düzeydeki boyutlara ulaşırken diğer taraftan günlük yaşantının en özel ve kişisel özelliklerini değiştirme aşamasına kadar gelmiştir.[2] Artık bireysel ve toplumsal yaşamı etkileyen çeşitli küresel, bölgesel ve kültürel konuların daha kompleks bir yapıya dönüştüğü günümüz toplumunda tercihler çeşitlenmiş, beklentiler artmış ve talepler farklılaşmıştır. Özellikle nüfus hareketleri, kentleşme, bilişim ve teknoloji gibi hızlı sosyal ve kültürel gelişmelerin getirdiği intibak güçlükleri ve bunlardan kaynaklanan problemlerin çeşitliliği gibi etkenler durumu daha da karmaşık hale getirmektedir.

Son üç-dört yüzyıl içerisinde ortaya çıkan değişiklikler o derece dramatik ve kapsamlı bir etki göstermiştir ki, değişimden hayatın değer ve inanç sistemleri de derinden etkilenmiş, kurumsal dini yapılarda ve din hizmeti anlayışlarında önemli değişme ve gelişmeler meydana gelmiştir. Diğer bir ifade ile dini yaşantı alanı, yaşanmakta olan değişimden kendisini uzak tutamamıştır. Bu sebeple din, kişilik gelişimleri tamamlanmış bile olsa, insanların kendi başlarına hareket etmekte zorlandığı danışma ve rehberliğe ihtiyaç duyduğu bir alan olmuştur. Bir taraftan daha önce karşılaşılmamış farklı olaylar ve tecrübe

[2] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, trc. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 9-14.

edilmemiş durumlar hakkında dinin cevap ve yorumlarını öğrenme ihtiyacı artarken, diğer taraftan giderek yalnızlaşan, yabancılaşan ve bütünlüğünü kaybeden insanın, mutsuzluk, umutsuzluk, uyumsuzluk, huzursuzluk ve acı veren ani krizler gibi dramatik yaşam durumlarının çoğalması psikolojik yardım ve manevi destek gereksinimlerini arttırmıştır.[3] Öte yandan ruhsal sorunların çözümü amacıyla geliştirilen geleneksek psikoterapi yaklaşım ve teknikleri ise dindar danışanların ihtiyaçlarını karşılamada çoğu zaman başarısız olmuştur. Hâlbuki insanların seküler-duygusal sorunları kadar, dini-duygusal sorunları da bulunabilmektedir. Ruh sağlığı uzmanlarının dine ve onun değerlerine yönelik ön yargılı soğuk tutumları, dindar bireylerin zaman zaman ciddi bir ikilem ile karşı karşıya kalmasına sebep olmaktadır.[4] Bu durum gerek klasik çerçevede sunulan dini tebliğ faaliyetleri gerekse psikolojik yardım hizmetleri için işbirliğine dayalı yeni yaklaşım ve yöntemler geliştirmeyi zorunlu hale getirmektedir. Din ile psikoterapi arasındaki yeni yaklaşımlara yönelik böylesi çabalar, sorunlarına dini/manevi temelli çözümler arayan insanların problemlerine psikolojik danışma ve rehberliğin klasik sürecinden farklı çözümler getirmeyi amaçlayan dini danışma ve rehberlik alanını ortaya çıkarmıştır. Günümüz Batı dünyasında özellikle Hıristiyan kültürü içinde oldukça zengin bir litaretür seviyesine ulaşan dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin ordudan hastaneye, hapishaneden sosyal hizmet kurumlarına kadar oldukça geniş bir uygulama sahası bulunmaktadır. Son yıllarda Türkiye'de de dini danışma ve rehberliğe karşı artan bir ilgi söz konusudur. Bir yandan akademik çevrelerin konuya ilişkin dikkatleri çeken ilgisi, diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığının çeşitli kurumlarla birlikte kültürel ve sosyal içerikli modern din hizmeti arayışları Türkiye'de dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin süreç olarak başladığına işaret etmektedir. Ancak Türkiye'de kendi toplumununkinden çok farklı kültürel ve teolojik kökenleri bulunan dini danışma ve rehberlik konusuna ilginin artması, özellikle teorik çerçevede tartışılması ve netleştirilmesi gereken bir dizi sorun yığınını da beraberinde getirmektedir. Bu makalede dini danışma ve rehberliğin temel kavramları ve tarihi arka planına odaklanmak ve böylece Türkiye'de dini

[3] Philip Yancey, *Acı Çekilirken Tanrı Nerede? Güç Zamanların Üstesinden Gelebilmek İçin Teselli Eden, Şifa Veren Bir Rehber,* trc. Nur Nirven (İstanbul: Haberci Yay., 2008), 64.

[4] Vicky Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler" trc. Üzeyir Ok, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12, sy. 1 (1999): 78-83.

danışma ve rehberliğin teorik çerçevesini belirlemek üzere yapılacak çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Türkiye'de bugüne kadar daha çok din hizmetleri kapsamında ele alınan dini danışma ve rehberlik ile ilgili lisansüstü düzeyde yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Yeni çalışılmaya başlanan konulardan birisi olarak (din psikolojisi alanında) dini danışma ve rehberlik ile ilgili yapılmış birkaç doktora çalışması bulunmaktadır.[5] Diğer akademik çabalar çoğunlukla lisans ve lisansüstü düzeydeki dersler ve sonrasında hazırlanan tezler, bilimsel dergilerde yayınlanan az sayıdaki makale ve belirli oranda sempozyum, kongre ve çalıştay bildirilerinden oluşmaktadır. Türkiye'de ilk defa dini danışma ve rehberlik konusunun akademik alana taşınması, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Mualla Selçuk danışmanlığında 1997 yılında yapılan iki adet yüksek lisans çalışmasıyla gerçekleşmiştir. Bu çalışmalardan biri, Nurullah Altaş diğeri Üzeyir Ok tarafından hazırlanmıştır. Altaş'ın hazırladığı yüksek lisans tezinin başlığı "Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri"'dir. Bu çalışmada, din ve moral hizmetlerinin hastanelerde (yatarak) tedavi gören hastalara sunulması ele alınmaktadır. Üzeyir Ok'a ait olan diğer çalışma ise, "Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı" adıyla tamamlanmıştır. Araştırmacı dinsel danışmanlık araştırmasını Batı literatürünü esas olarak gerçekleştirmiştir. Daha sonra hem Batı literatürü hem de kendi gelenek ve dinimiz ile ilgili hususiyetlerin gözetildiği "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri" isimli başka bir makale 2000 yılında Altaş tarafından yayınlanmıştır. Üzeyir Ok ise dini danışmanlık hakkındaki görüşlerini 2007 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen I. Din Hizmetleri Sempozyumunda sunmuştur. Ok, J. Fowler'ın "İnanç Gelişim Teorisi"'nden esinlenerek geliştirdiği

---

5 Bk. Ömer Faruk Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014); Zuhal Ağılkaya-Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014); Fatıma Zeynep Belen, "Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014); Turgay Şirin, "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013). Ayrıca diğer bilim dallarında doktora düzeyinde yapılan çalışmalar için bkz. Garip Aydın, "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015); Salih Aybey, "Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Soruların Analiz ve Değerlendirilmesi: Ege Bölgesi Örneği" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015).

"İnanç Bakım Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi" başlıklı tebliğinde konu ile alakalı bazı tekliflerde bulunarak düşüncelerini daha somut bir şekilde ifade etmiştir.

Dini danışma ve rehberlik konusuyla ilgili son zamanlarda tamamlanan bazı yüksek lisans çalışmaları da bulunmaktadır.

Feyza Kahvecioğlu Karaca, "Din Hizmetlerinde Dini Danışma ve Rehberlik" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010).

Zehra Yıldız, "Diyanet İşleri Başkanlığı Aile İrşat ve Rehberlik Bürosuna Gelenlerin Psiko-Sosyal Zemini" (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011).

Saadet Çiftkat, "Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Aile İrşat ve Rehberlik Hizmetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi (Elazığ ili örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011).

Necla Yılmaz, "Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumlarındaki Öğrencilerde Dini Algının Psikolojik Temelleri ve Dini Danışmanlık-Rehberlik" (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2012).

2010 yılında, Kahvecioğlu-Karaca, araştırma yöntemi olarak betimlemeyi tercih ettiği bu çalışmasında, din hizmetlerinde dini danışmanlığın yeri konusunu Hz. Peygamber (s.a.v) örneğinde teorik olarak incelemiştir. Aynı yıl Kevser-Şahin tarafından yapılan diğer çalışmada ise Diyanet İşleri Başkalığına bağlı Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarına gelen belirli sorular ile ilgili yapılan analiz ve yorumlardan oluşan üç bölüm bulunmaktadır.

2011 yılında, Yıldız, teorik ve amprik olmak üzere toplam beş bölümden oluşan çalışmasında, Kırşehir ilindeki AİRB'e gelen sorunlar ile ilgili bulguları analiz etmiştir. Çiftkat tarafından yapılan çalışmada ise Türkiye'de gerçekleştirilen dini danışma ve rehberlik faaliyetlerinin yetersizliği ön plana çıkartılarak, Elazığ ili örneği üzerinde din eğitimi disiplini çerçevesinde; danışma ortamı, danışman yeterliliği, danışman özellikleri ve danışma konuları ele alınmaktadır.

2012 yılında, Yılmaz'ın tamamladığı çalışmada, kurumlarda barınan çocuklarda oluşan dini algının psikolojik temelleri belirlenmeye çalışılmaktadır. Yüksek lisans düzeyinde ilahiyat alanında yapılan diğer çalışmalar kronolojik olarak şu şekilde devam ettirilebilir:

Hasan Mollaoğlu, "Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım New York Healthcare Chaplaincy Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013).

Mustafa Kemal Karabacak, "Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015).

Dilek Bal Koçak, "Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevi Bakım (Hollanda Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).

Yasemin Angın, "Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016).

Nihal Esendir, "Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı, İstanbul Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016).

Hava Kaplan, "Çocuk Evlerinde Uygulanan Dini Rehberlik Hizmetlerinin Din Görevlileri ve Ev Sorumluları Açısından Değerlendirilmesi: Çanakkale Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016).

Sağlık ve PDR alanlarında;

Esma Sülü, "Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri" (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2006).

Nesrin Okyay, "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşüncelerinin Belirlenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008).

Meyreme Aksoy, "Hemşirelik Öğrencilerinin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015).

Zeynep Takmaz, "Psikolojik Danışma Etkileşiminde Maneviyata Bakış: Nitel Bir Çalışma" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015).

Dini danışma ve rehberlik konusu yukarıda bazıları sıralanan akademik çalışmalardan başka, toplumumuza din hizmeti sunmakla görevlendirilen Diyanet İşleri Başkanlığının da kısa zamanda gündemine girmiştir. Diyanet İşleri

Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen konuyla ilgili faaliyetlerden bazıları kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:

Aile ve Dini Rehberlik Büroları (2003): Dini danışma ve rehberlik ile ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan ilk kurumsal çalışmalar (bugünkü adıyla) Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının kurulmasıyla başlatılabilir. Halkın ailevi, sosyal ve psikolojik içerikli dini/manevi sorunlarına yardımcı olma amacını taşıyan büroların kuruluşu, 1998 yılında düzenlenen II. Din Şurası kararlarına dayanmaktadır. 2000 ve 2002 yıllarında oluşturulan ilgili komisyon çalışmalarıyla resmen 2002 yılında kurulan bürolar, 2003 yılından itibaren taşra teşkilatlarında pilot uygulamalara başlamış ve 2014 yılı itibarıyla 81 il ve 253 ilçe müftülüğüne bağlı olarak hizmet verir hale gelmiştir.

I. Din Hizmetleri Sempozyumu (2007): Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı tarafından düzenlenen sempozyumda dini danışma ve rehberlik ile ilgili konular Diyanet yetkilileri ve bilim adamları tarafından akademik düzeyde ele alınmıştır.

IV. Din Şura'sı (2009): Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen "Din ve Toplum" konulu IV. Din Şura'sında Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının faaliyetleri, sosyal problemler karşısında din ve sosyal açılımlı din hizmetleri tartışılarak dini danışma ve rehberlik alanını ilgilendiren önemli kararlar alınmıştır.

Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı (2009): 158 bilim adamının katılımıyla gerçekleştirilmiş, sonuç bildirgesinde dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin değerlendirilmesine yer verilmiştir.

Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu (2011): Sempozyum bildirileri arasında cami dışı din hizmetleri ve vaizlerin fonksiyonları kapsamında dini danışma ve rehberlik konuları bulunmaktadır.

Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu (2012): Kur'an kurslarında yaygın din eğitimi ve iletişim bağlamında dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin tartışıldığı tebliğ ve müzakerelere yer verilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı düzenlediği toplantı, çalıştay, sempozyum ve şura gibi etkinliklerle bir taraftan nitelikli dini danışma ve rehberlik hizmeti sunma arayışlarını sürdürürken diğer taraftan çeşitli kurumlarla yaptığı işbirliği protokolleri ile bu hizmeti ihtiyaç duyulan daha geniş alanlara taşıma gayreti

içindedir. Dini danışma ve rehberlik hizmeti vermek üzere kurumlarla imzalanan son protokollerden bazıları şunlardır:

Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol (10.02.2011)

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü (26.10.2011)

T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Sağlık Bakanlığı Arasında Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü (07.01.2015)

T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü (26.02.2015)

Toparlamak gerekirse, dini danışma ve rehberlik, "psikolojik danışma ve rehberlik kavramları çerçevesinde oluşan ve aynı ad altında gelişen psikolojik danışma ve rehberlik bilim dalının teorik çerçevesi içinde kendi bağımsızlığını sağlamış bir çalışma alanıdır."[6] Bu nedenle dini danışma ve rehberliği anlamak için önce psikolojik danışma ve rehberliği bilmek gerekir. Sosyal bilimlerin uygulamalı alanlarından olan psikolojik danışma ve rehberlik, modern pozitif bilimin insana yardım sanatında uygulanması ve karmaşık ruhsal sorunların daha çok konuşma ve dinlemeye dayalı belirli yöntemlerle giderilmesi olarak bilinir.[7] Literatür incelendiğinde "psikolojik danışma" ve "rehberlik" kavramlarının yalnız başlarına ya da "rehberlik ve psikolojik danışma" veya psikolojik danışmaya öncelik verilerek "psikolojik danışma ve rehberlik" şeklinde kullanılmakta olduğu görülmektedir. Günümüzde daha çok "psikolojik danışma" terimi öne çıkarılarak vurgulanmaktadır. Bunun önemli nedenlerinden birisi, çağdaş yaklaşımlarda bireyi merkeze alan hümanist felsefe ve ilkeler olmalıdır. Rehberlik kavramı, daha çok dışardan yöneltmeyi, öğüt vermeyi, nasihat etmeyi, telkin ve tavsiyelerde bulunmayı çağrıştırmaktadır. Oysa günümüzde bireye davranışçı ve psikanalitik yaklaşımlarda olduğu gibi "dıştan" otoriter ve müdahaleci bir tarzda

---

6 Recai Doğan, "Müzakereler", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2008), 2: 609.

7 Üzeyir Ok, "Dini Danışmanlık: Tanım ve Tarihi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, içinde ed. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Yay., 2012), 38.

yardım etmek yerine; bireyin kendisine yardım etmesine destek olunması yani, "içsel" bir takım güç ve yeteneklerini kullanarak kendi değerlerini kendisinin seçmesi, kendi yolunu kendisinin bulması ve yaşamını kendisinin yönlendirmesi gerektiğine inanılmaktadır.[8]

"Psikolojik danışma" ve "rehberlik" kavramları arasındaki münasebete benzer şekilde, dini danışma ve rehberliğin temel kavramları olan "pastoral care" ve "pastoral counseling" terimleri de, birbirlerinden farklı ancak birbirlerini tamamlayıcı ifadeler olduğu için literatürde "pastoral care and counseling" şeklinde genellikle birlikte kullanılmaktadır. Bununla beraber birbirlerinden bağımsız olarak "pastoral care" ya da "pastoral counseling" şeklindeki kullanımları da yaygındır. Bu çalışmada "pastoral care and counseling" kavramının Türkçe karşılığı olarak, psikolojik danışma ve rehberlik hizmetlerinin kavramsal gelişimine yakınlığı sebebiyle "dini danışma ve rehberlik" ifadesi tercih edilmiştir. Kavram kargaşasından kurtulmak ve terminolojinin netleşmesi için öncelikle dini danışmanlığın temel kavramlarına tarihi perspektiften yaklaşmak yerinde olacaktır.

1. TEMEL KAVRAMLAR: DİNİ DANIŞMA VE REHBERLİK (PASTORAL CARE AND COUNSELING)

Dini danışma ve rehberlik kavramları bize Batı dünyasından geçmiştir. Aslında bu alandaki ilk çalışmalar, kilise hizmetleri çerçevesinde yürütülen faaliyetler olarak ortaya çıkmış olduğundan dini danışma ve rehberlik ile ilgili ilk kavramlar da Hıristiyanlıkla yakından ilişkili hatta Hıristiyanlıkla özdeşleşmiştir. Nitekim rahip ve papaz gibi din adamlarının bilhassa kilise dışındaki ortamlarda, Hıristiyanlık faaliyeti olarak sürdürdükleri dini danışma ve rehberlik etkinlikleri "pastoral care" kavramı ile ifade edilmektedir. Din adamları tarafından verilen manevi yardım, telkin, öğüt ve tavsiye anlamlarındaki pastoral care faaliyetlerinin günümüzdeki dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla dini danışmanlığa ait

[8] İbrahim Ethem Özgüven, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (Ankara: Psikolojik Danışma ve Rehberlik Eğitim Merkezi Yay., 2007), 174; Ersin Altıntaş, "Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik", *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* içinde ed. Gürhan Can (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2014), 4.

kavramlar bir yönüyle psikanaliz ve diğer psikoterapi tekniklerinin ortaya çıkışı kadar yeni; diğer yönüyle kilise tarihi kadar eskidir.[9] Kilise tarihi aslında Batı medeniyetinin de tarihi olarak kabul edilir ve bireysel ve toplumsal yaşam alanları üzerindeki nüfuzu ile yaklaşık iki bin yıldır dünyadaki önemli gelişmeleri etkilemeye devam etmektedir. Bu yüzden dini danışma ve rehberlikle ilgili kavramları tarihi süreci içinde bilmek önemlidir.

Dini danışma ve rehberliğe ait kavramların Batı menşeli ve Hıristiyan kültürüne ait olması nedeniyle tam olarak Türkçe karşılıkları bulunmamakla birlikte, "pastor" kelimesi, çoban, din adamı ve papaz[10] anlamlarına gelmektedir. Bu kelimeden türeyen "pastoral" kavramı da, çobana ve papaza ait manalarına gelmektedir.[11] "Pastoral" kavramı metaforik olarak Tanrı'nın 'çoban' insanların da 'koyun' olarak betimlendiği kırsal (tarımsal) Hıristiyan terminolojide, Tanrı'nın insanlarla ilgilenmesi gibi mecazi anlamlar taşımaktadır.[12] Bu açıdan pastoral kavramı, Tanrı'nın, İsa'nın ve O'nun izinden giden özellikle din adamlarının çobanlık vazifelerini hatırlatmaktadır.[13] Nitekim "care" kelimesinde de bir kişiyi sevdiğimiz için onunla ilgili olup-bitenlerle ilgilenme anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla *ilgi, ihtimam, alaka, gözetim, bakım, kollama* gibi anlamları olan[14] "care" terimini, bütün bu anlamlarını ihtiva edecek şekilde tek bir kelime ile Türkçede ifade etmek oldukça güç gözükmektedir. Bu sebepten olmalı ki, yabancı dilden Türkçeye tercüme edilen ilgili eserlerde, kimi zaman "pastoral" kelimesi tercüme edilmeden olduğu gibi bırakılmış, kimi zaman da *vaizsel, papazsal* ya da *dini, manevi* terimleriyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde

9 Orlo Strunk, "A Prolegomenon to a History of Pastoral Counseling" in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993), 1:14.

10 *The American Heritage® Dictionary of the English Language,* Fourth Edition, Published by Houghton Mifflin Company, Updated in 2009.

11 Suat Cebeci, "Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini danışma ve Rehberlik", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8, sy. 19 (2010): 54.

12 Alistair Ross, *Counselling Skills for Church and Fait Community Workers* (Maidenhead: Open Universty Press, 2003), 3.

13 Zuhal Ağılkaya-Şahin, "Hıristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri", *Spiritual Psychology and Counseling* 1 (2016): 44-45.

14 Üzeyir Ok, "İnanç Bakım Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi" *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2008), 2:550.

"pastoral care" ifadesi, bazen *dini rehberlik*,[15] bazen *inanç bakımı*,[16] *manevi bakım, manevi danışmanlık ve rehberlik* kimi zaman da *papazsal ilgi* ya da *vaizsel ilgi*[17] şeklinde metinlerde yer almıştır. Şu halde "pastoral care" papazların dini rol ve statülerinden kaynaklanan ilahi kaynaklı bir görev ile dini destek maksadıyla insanlara yaptığı telkin, tavsiye, öğüt ve manevi yardımları ifade etmektedir. Buradan hareketle pastoral yaklaşım, psikoloji bilimi ve dinin ilkelerinin sentezinden oluşan ve din adamları tarafından gerçekleştirilen uygulamalar anlamına gelmektedir.[18]

Geçen yüzyılın başlarında kilise faaliyetlerinin psikoloji alanındaki gelişmelerden etkilenmesiyle dini danışma ve rehberlik kavramları dönüşüme uğramıştır. Papaz ve rahiplerin kilise dışında mümkün olan her yerde gerçekleştirdikleri dini danışma ve rehberlik hizmetlerine önceden "pastoral care" denilmekteydi. Ancak papazların eğitimine psikoloji ve psikoterapi tekniklerinin dâhil edilmeye başlamasıyla yukarıda değinilen rehberlik ve psikolojik danışma kavramlarının gelişimi ve literatürdeki kullanımına benzer şekilde "pastoral counseling" alanı gelişme göstermeye başlamıştır. Nitekim Birinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan toplumsal gelişmeler ve 1930'larda Amerika'da başlayarak bütün dünyayı derinden etkileyen ve sonradan adına *büyük depresyon* denilen buhrandan sonra uzmanlar, depresyon salgınından önce ilgili çalışmalarda "rehberlik" terimini kullanırken; salgından sonra "psikolojik danışmanlık" terimini daha sık kullanmayı tercih etmişlerdir.[19] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da psikolojik danışma yardımlarında patlamalar yaşanmasıyla 1950'li yıllarda "psikolojik danışma" artık popüler hale gelmiştir.[20] Amerika'da 1947 yılında yayınlanmaya başlayan *The Journel of Pastoral Care* adındaki bir derginin bugün *The Journel of Pastoral Care & Counseling* adıyla yayına devam etmesi, yine

---

15 Larry VandeCreek, "Hastanede Yatan Kilise Üyelerine Yönelik Dua Vaizliği", trc. Ali Rıza Aydın, *Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar* içinde der. Ali Rıza Aydın (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 154-155.

16 Ok, "İnanç Bakım Danışmanlığı", 550.

17 Cebeci, "Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini danışma ve Rehberlik", 55.

18 Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar, Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş* (Ankara: Özdenöze Yay., 2010), 184.

19 Serap Nazlı, *Kapsamlı Gelişimsel Rehberlik ve Psikolojik Danışma Programları* (Ank: Anı Yay., 2005), 2.

20 Bkz. James M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality* (New York: Springer Science+Busines Media, 2009), 484.

Amerika'da sonradan *Journel of Pastoral Counseling* adında başka bir dergi yayınlanmaya başlaması dini danışmanlığa ilgi ve ihtiyacın artması ve buna paralel kavramsal düzeydeki gelişim hakkında fikir vermektedir. Temel kavramlar üzerine yapılan bu genel açıklamalardan sonra dini danışma ve rehberlik konusuna, doğru şekilde odaklanabilmek için günümüzdeki dini danışma ve rehberliğin temeli kabul edilen pastoral care ve counseling kavramları ile ilgili bazı temel ayırımları[21] ortaya koymak gerekmektedir.

1.1. Dini Rehberlik (Pastoral Care)

Pastoral care ve pastoral counseling birbirlerinden bir dereceye kadar ayırt edilebilen dini yardım şekilleridir. Aralarındaki farklılık, papazların insanlarla çalışırken, ilgili psikolojik dinamikler yerine kendilerinin ahlaki duruş mesafelerinden kaynaklanır. Bu nedenle ikisi arasında en geniş ve kapsayıcı pastoral faaliyet, kesinlikle pastoral care çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, resmi ve gayrı resmi konuşmalar, diyaloglar ve diğer iletişim etkileşimleri ile gençler, eşler, yetişkinler ve çeşitli diğer gruplarla daha fazla ya da az yapılandırılmış genel ilişkilerdir. Bu anlamda pastoral care, sokak köşelerinde, bir grup toplantısının sonunda, hastane odalarında, bir cenaze atmosferi çerçevesinde ve az ya da çok sıra dışı birçok durumda meydana gelir.[22] Clinebell'e göre de pastoral care, toplum ya da cemaat içerisinde kilisenin, hayat boyu iyileşme ve gelişmeye katkısını içeren çok geniş bir alanı ifade etmektedir.[23] Buna göre pastoral care, etik, dini ve psikolojik bakış açılarının hepsine birden sahip olan bütüncül (holistik) bir yaklaşımdır.[24] Kısaca pastoral care, problemlerinin çözümüne katkı sağlamak amacıyla din adamlarının insanlarla ilgilenmesi, sorunlarını dinlemesi, onları yönlendirmesi ve desteklemesi şeklindeki faaliyetler olarak tanımlanmaktadır.

---

21 Bk. Donald S. Browning, *The Moral Context of Pastoral Care* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 104-114; Donald S. Browning, *Religious Ethics and Pastoral Care* (Philadelphia: Fortrees Press, 1983), 75-76.

22 Donald S. Browning, "Introduction to Pastoral Counseling" in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993), 1:5; Ross, *Counselling Skills,* 3-4.

23 Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing & Growth* (Nasville: Abingdon Press, 1984), 26.

24 John Patton, *Pastoral Care in Context: An Introduction To Pastoral Care* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005), 39-40; Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care,* 25.

Pastoral care hareketi olarak nitelendirilen söz konusu faaliyetler akademik anlamda 1940 ve 1950'li yıllarda başlamıştır. Psikiyatri eğitimi ve uygulamalarında psikanalizin 1950 ve 1960'lı yıllara kadar süren hâkimiyeti nedeniyle pastoral care hareketine, ilk yıllarda, psikanalitik teorilerin etkileri büyük olmuştur.[25] Clebsch ve Jaekle'in 1964 yılında hazırladığı *Pastoral Care in Historical Perspective* isimli kitapta yapmış oldukları bir tanım, pastoral care tanımlarının temelinin atılmasını sağlamış ve son zamanlara kadar da aşağı yukarı standart bir tanım olarak kabul edilmiştir.[26] Bu tanıma göre pastoral care; "Din (Hıristiyan) temsilcisi kişiler tarafından, sorunlu kişilerde ortaya çıkan problemleri, nihai anlam ve ilgiler bağlamında, uzlaştırma, yol gösterme, destekleme ve iyileştirmeye yönelik olarak yapılan yardım eylemlerinden oluşmaktadır."[27] Clebsch ve Jaekle'in bu tanımlamasında şu hususlar dikkat çekmektedir:

İlk olarak pastoral care "yapılan bir yardım eylemi" (*helping acts done*) olarak tanımlanmıştır ki, bu faydacı bir bakış açısını ifade etmektedir. 1960'lı yıllarda özellikle Amerika'da pragmatizm (faydacılık) ve optimizm (iyimserlik) görüşleri baskındı. Dolayısıyla yapılan tanım dönemin hâkim görüşlerini yansıtmaktadır. İkinci olarak "Din (Hıristiyan) temsilcisi kişiler tarafından" yapılan eylemlerle tanımlanıyor ki, bu durumda kişilerin Hıristiyan geleneğindeki ilke ve görüşlere ait problemleri ve Hıristiyan bakış açısına göre çözümleri anlamına gelmektedir. Pastoral care kavramının bir Hıristiyan terimi olması işte sırf bu nedenledir. Kavramın Hıristiyan terminolojisi içinde geliştiği ve Hıristiyan anlatımında çok önemli bir yeri olduğunda şüphe yoktur. Ancak, bu ifadenin diğer dini gelenek ve kültürlerde de az ya da çok nasıl karakterize edilip uygulanacağı hatırda olmalıdır. Üçüncü olarak tanımdaki "sorunlu kişiler" (*troubled persons*) problem merkezli odaklanma yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Söz konusu yaklaşımın, 1960'larda Amerika'da ortaya çıkan eğitim felsefesi ve yönetim tekniklerinde problem çözme yaklaşımlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Son olarak, "nihai anlamlar ve ilgiler" (*ultimate meanings and concerns*) ifadesi

---

[25] Edgar Draper, M.D. – Bevan Steadman, M.D., "Assessment in Pastoral Care" in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993), 1:119-120.

[26] Emmanuel Y. Lartey, *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling* (Philadelphia: Jessica Kingsley Publisher, 2003), 21.

[27] Lartey, *In Living Color,* 21.

bilhassa, 1950'lerde Amerika'da çok etkili eserler yazmış olan din bilimci Paul Tillich'in varoluşsal (existential) teolojik dilini anımsatmaktadır.[28]

Tarihi perspektiften, pastoral care bilimsel manada kısa bir tarihe fakat uygulamaları bakımından uzun bir geçmişe sahiptir. Nitekim psikoloji biliminin kurucularından Sigmund Freud'un 1856 yılında doğduğu, *Studies on Hysteria* (Histeri Üzerine İncelemeler) isimli ilk eserini 1895'te yayınladığı[29] dikkate alınarak bu tarihten yaklaşık yüzyıl kadar önce 1799 yılında Alexander Gerard'ın "The Pastoral Care"[30] isimli 450 sayfalık oldukça hacimli eserinin yayınlanmış olması, pastoral care kavramının kullanılışı ve tarihi[31] hakkında fikir vermektedir.

1.2. Dini Danışmanlık (Pastoral Counseling)

Genellikle pastoral counseling olarak adlandırılan yardım ilişkileri, pastoral care faaliyetlerinin genel ve her yerde uygulanabilirliğinden farklı şekilde, bireylerin belirli bir yerde ve belirli bir süre tahdidi çerçevesinde yapılandırılmış olan yardım faaliyetlerini içerir ki, böyle bir yardım sürecinde papazın dikkatini ve zamanını gerektiren durumlar söz konusudur. Burada ayırt edici nokta, bireyin durumu ve sorunlarının daha fazla olmasıdır. Böyle birçok durumda sorun, bazı çatışmaları, kararsızlıkları ya da özgürce ve güvenle hareket edebilmesi için kişinin yaşamındaki depresyonu da kapsar. [32] Bu gibi durumlarda genellikle, kişisel gelişimi olumsuz etkilediği görünen engellerin psikolojik ve gelişimsel yöntemlere yönelerek kaldırılması yerine, papaz ya da dini danışmanın desteği ya da geçici olarak oluşmuş ve bir kenarda duran ahlaki veya normatif kaynak-

---

28 Lartey, *In Living Color,* 22; Paul Tillich, *Theology of Culture,* ed. Robert C. Kimball (New York: Oxford University Press, 1964), 8; L. Scott Smith, "What Is Faith?: An Analysis of Tillich's 'Ultimate Concern'", *Quodlibet: Online Journal of Christian Theology and Philosophy* 5, no. 4 (October 2003), erişim 03 Ocak 2017, http://www.quodlibet.net/articles/smith-tillich.shtml

29 Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Metis Yay., 2008), 18.

30 Bkz. Alexander Gerard, *The Pastoral Care* (London: Printed for T. Cadell Jun. And W. Davies, in the Strand; And A. Brown, at Aberdeen, 1799), 1-450.

31 Harold G. Koenig, *Fait & Mental Healt Religious Resources for Healing* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005), 17-27.

32 Browning, "Introduction to Pastoral Counseling", 5; Ross, *Counselling Skills,* 15-16.

lara yoğunlaşması gerektiği düşünülmektedir. Şu halde pastoral counseling uygulamaları, dini pratikler, davranış bilimleri ve pastoral care kökleri üzerinde şekillendirilmektedir.[33]

Amerikan Dini Danışmanlar Derneği kurucusu ve modern dini danışmanın öncüsü kabul edilen Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling* isimli ünlü eserinde *pastoral care, pastoral counseling* ve *pastoral psychotherapy* kavramlarına açıklık getirilmiştir. Clinebell'e göre pastoral care'in özü kabul edilen boyutlarından birisi olan pastoral counseling, insanların problemleri ve sıkıntılarını ele alan terapötik iyileştirme metotlarının bir çeşididir. Bir kriz sebebiyle kilitlenen ya da aniden tehlikeye düşen kişinin gelişiminde ihtiyaç duyduğu iyileştirme fonksiyonu icra eder. Diğer yandan insanlar hayatlarının başından sonuna kadar her zaman pastoral care faaliyetlerine ihtiyaç duyarlar. Fakat pastoral counseling şeklindeki bir yardıma, belki de hayatı boyunca birkaç kez kısa dönemler halinde yaşadığı bunalımlarında ihtiyaç duyarlar. Yaşanılan krizler daha derin, kronik ve uzun dönem sürmesi halinde ise pastoral psikoterapinin iyileştirici metot ve yöntemlerini kullanmak gerekir.[34] Clinebell'in bu tanımlamalarında dini danışma, bir 'ambulans hizmeti' görüntüsü verdiği yönünde eleştirilmiştir.[35]

Pastoral counseling kapsamında ele alınan sorunlar bazı durumlarda, hem ahlaki ve dini anlayış hem de gündelik yaşam sorunları ile ilgili olmaktadır. Onlarla ilk başta elden geldiği kadar daha çok psikolojik ve ruh sağlığı ile ilgili konular olduğu düşünülerek ilgilenilmektedir. Bazı durumlarda ise ahlaki değerler ve dini bağlılık sorunları olduğu kabul edilerek elden geldiğince, genellikle eyalet kilisesi ve cemaatin yaygın pastoral care faaliyetleri kapsamında ele alınması daha uygun olduğu düşünülmektedir.[36] Fakat pastoral counseling uygulamalarına gelince teknik olarak danışma pratiklerinde usta olmak gerekliyse de yeterli değildir. Çünkü pastoral counseling sıkıntısı olan bireylere daha dini olan şahsiyetlerin yardımıdır. Bu yüzden kişilerin problemlerini ve gelişen yönlerini

---

33 Edward P. Shafranske, "The Contributions of Short-Term Dynamic Psychotherapy to Pastoral Psychotherapy", in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993), 2:102.

34 Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care,* 26.

35 Lartey, *In Living Color,* 23.

36 Browning, "Introduction to Pastoral Counseling", 6.

anlamak esas olmakla birlikte bu anlama süreci, mutlaka değişim aşamasını da kapsamalıdır. Sıkıntının giderilmesine yönelik bu değişim, sadece kişinin daha iyi psikolojik gelişimi için hayatında gerekli olan duygusal sağlığında yüksek seviyede bir restorasyonu değil fakat aynı zamanda Tanrı'nın lütuflarının özgür inisiyatiflerine de kendini açmasını gerektirir.[37] Böylece birey, hem psikolojik olarak daha sağlıklı hem de manevi olarak daha güçlü olabilir. Buna göre çeşitli pastoral counseling tanımları yapılmıştır. Amerika'da dini danışmanlık mesleği ile ilgili uygulamaların standartlarını belirleme yetkisine sahip en büyük kuruluş olan Amerikan Dini Danışmanlar Derneği (American Association of Pastoral Counselors - AAPC)'ne göre pastoral counseling tanımı şöyledir:

"Dini danışmanların bireyler, aileler, eşler (çiftler), gruplar ve sosyal sistemlerin sağlık ve bütünlük başarısına yönelik çalışmalarında davranış bilimleri ve ilahiyat disiplinlerinden elde edilen görüş ve ilkelerden yararlandığı bir süreçtir."[38] Benzer bir tanımlama şöyle yapılmıştır:

"Pastoral counseling, bireyler, çiftler, aileler, gruplar ve kurumların sağlık ve bütünlük içinde olmalarına yardımcı olmak için modern davranış bilimi ilkeleri ile bütünleşen, tedavide teoloji ve maneviyat anlayışlı bir yaklaşımdır. Pastoral psikoterapide süreç, danışmanın diğer formlarından farklı olarak hem manevi öğretilerin bilgeliği hem insan psikolojisi bilgisi dikkate alınarak duygusal rahatsızlıklarda daha iyi değerlendirme ve iyileşme olduğu inancı tarafından yönlendirilir."[39]

Schlauch tarafından yapılan dini danışmanlıkla ilgili bir tanıma göre dini danışmanlık: "dini terimler içeren ve teolojik - psikolojik etik çerçevesinde yapılan, vücut - akıl - ruh dünyası üçgeninde bir bütün olarak verilen yardımlardır."[40] Bütüncül bakışta, insanı zihinsel, bedensel, ruhsal gibi ayrımlara bölmek yanlıştır. İnsan duygu, düşünce ve bedeniyle bir bütündür. Dolayısıyla dini danışma ve rehberlik faaliyetleri bu bütünlük içerisinde, bireyin kendine

---

[37] Robert J. Wicks, "Introduction", in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993), 2:2.

[38] http://www.aapc.org/membership/certifications/definitions.aspx, erişim 27 Aralık 2012.

[39] http://www.explorefaith.org/pastoral_counseling.html, erişim 23 Nisan 2012.

[40] http://www.sanalpsikolog.com/index.shtml "Pastoral Danışma", erişim 17 Kasım 2012.

yardım etme sürecine manevi katkı sağlamaktır. Bir başka tanımlama da şöyledir:

"Pastoral counseling, terapötik tedaviye maneviyatı dâhil eden bir psikolojik danışma biçimidir. Bu türlü psikoterapinin hedefi, psikolojik ihtiyaçların altında yatan çeşitliliği bir inanca dayalı perspektifle açıklamaktır. Amerika çok büyük ve aktif bir dini danışmanlık hizmetleri hareketliliğine sahiptir. Pastoral counseling, genellikle Hıristiyanlık bağlamında sunulduğu gibi dünyadaki diğer dinler de benzer hizmetler sunabilir. Zira dini danışmanlar Müslüman, Budist, Yahudi, Hindu ya da çok sayıdaki diğer inançların bağlıları olabilir."[41]

Görüldüğü üzere, *pastoral psikoloji*, *pastoral psikoterapi, pastoral care* ve *pastoral counseling* gibi kavramların kendine özgü dini gelenekleri vardır. Diğer bir ifadeyle bu kavramlar, Hıristiyan teolojisine dayalı bir dini gelenek içinde oluşmuştur. Dolayısı ile Türkiye ve İslam dünyasında birebir karşılığı olmayan bir dini gelenekten bahsedilmektedir. Söz konusu kavramların, teslis inancı, vaftiz, kilisenin statüsü, itiraf müessesesi, papazların yanılmazlığı ve ruhbanlık anlayışı gibi teolojik kökenlerinin bulunmasına rağmen, yine de onların tevhit inancı ve İslam dini geleneği içerisinde değerlendirmelerinin yapılması gerekmektedir. Bunun imkânı ve gereği gibi konular henüz Türkiye'deki akademik çevrelerde yeterince tartışılmamış, sosyal bilimlerin uygulamalı bir alanı olan psikolojik danışma ve rehberlik konuları, dini alanda henüz yeterli bir literatür oluşturamamıştır. Buna karşılık Batı'da pastoral care and counseling kavramları üzerinde gittikçe kapsamlı bir literatür düzeyine ulaşan dini danışma ve rehberlik konularının, İslam'ın çok yatkın değerleri içinde sağlıklı değerlendirmelerinin yapılabilmesi için dini danışma ve rehberliğin mahiyeti ve ortaya çıkışı ile ilgili tarihsel arka planın es geçilmemesi icap etmektedir.

[41] http://www.wisegeek.com/what-is-pastoral-counseling.htm, erişim 23 Nisan 2012.

2. TARİHİ ARKA PLAN

2.1. Dini Danışma ve Rehberliğin Mahiyeti

Yukarıda açıklandığı üzere günümüzdeki dini danışma ve rehberlik, temel kavramları itibarıyla Hıristiyan teolojisine ait bir dini geleneğe dayalı[42] ancak onunla da sınırlı değildir.[43] Dini danışma, Brister'in genel tanımlamasında ifade edildiği gibi ırk, cinsiyet, sosyal sınıf, yaş ya da dini koşul olmaksızın tüm insanlar için ön görülmektedir.[44] Dini danışma ve rehberliği, daha çok dini inanç ve ahlak problemlerinden ortaya çıkan değer sorunlarıyla sınırlı kabul edilenlerin yanı sıra, onun genel danışmanlık içinde böyle özel bir alan olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu söyleyenler de vardır.[45] Liddel'e göre dini danışmanlıkta, dini nitelik bulunmasına rağmen danışmanlığın genel anlam ve tariflerinden uzaklaşma söz konusu değildir. Liddel dini danışmanın evlilik, yoksulluk, madde bağımlılığı, şiddet, istismar gibi sorunlarla sadece "dini problem" açısından ilgilenmesini kısıtlama olarak değerlendirmektedir.[46] Diğer bir ifade ile dini danışma ve rehberlik, genel psikolojik danışma ve rehberlik konularının belirli bir kısmı ile ilgilenip diğer bir kısmına ilgisiz kalmaz, ele aldığı problemlerin de yalnız dini yönlerini incelemez. Şu halde dini danışma ve rehberlik, genel danışmanlık konuları içindeki dini ya da seküler ayrımı yapmaksızın tüm problemlerle ilgilenir. Dini danışmanlık alanındaki problemler, sadece kaynağı dini olan problemler ile sınırlı değil aynı zamanda kaynağı dini alanın dışındaki sorunları da kapsamaktadır. Burada dini danışma ve rehberliğin seküler danışmanlıktan farkı, problemi olan kişi (danışan) ya da onun yaşadığı problem (danışma konusu) ile ilgili değil, danışmanın rol ve statüsü ile alakalıdır. Dini danışma ve rehberlikte danışmanın rolü dinden gelmektedir. Danışmanın dini

---

42 Ralph L. Underwood, "Pastoral Counseling in the Parish Setting", in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993) 1:332.

43 Simel Parlak, "Manevi Danışmanlığın Gelişimi", *Manevi Yönelimli Psikolterapi ve Psikolojik Danışma* içinde ed. H. Ekşi - Ç. Kaya (İstanbul: Kaknüs Yay., 2016), 30; http://www.wisegeek.com/what-is-pastoral-counseling.htm, erişim 23 Nisan 2012

44 Neville A. Kirkwood, *Pastoral Care to Muslims, Building Bridges* (New York: The Haworth Pastoral Press, 2002), 105.

45 Hasan Tan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Teori ve Uygulama* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2000), 14; VandeCreek, "Dua Vaizliği", 167.

46 Nurullah Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, sy.1 (2000): 340.

misyonu nedeniyle danışmanlık hizmetleri çerçevesinde gerçekleştirdiği faaliyetler dini danışma ve rehberlik olarak isimlendirilmektedir. Carroll A. Wise, dini danışmanlıkta karşılıklı iki taraf olan danışmanın ya da danışanın değil bu ikisi arasındaki ilişkinin önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Terapötik danışma ilişkisi için dini danışman, sorunu doğru şekilde tespit etmenin yanında danışanının açıklamalarından onun dinamik kişilik süreçlerini de anlaması gerekmektedir.[47]

William V. Arnold, dini danışma zemininin insanın tabiatı üzerinde oluştuğunu ifade ederek, dini danışma ve rehberliğin öncelikle insanın kendisini, yaratılışını, kabiliyet ve potansiyelini, kıymet ve değerini, ihtiyaç, imkân ve sınırlıklarını tanıması yönünde profesyonel bir yardım olduğuna dikkat çekmektedir.[48]

Clinebell'e göre ise dini danışma, metodolojisini geliştirerek ve teolojik köklerinde derinleşerek hem sahip olduğu miras ve hem de diğer yardım disiplinlerinin desteğiyle sıkıntı içinde olan insanlığa yardım edecek kimlik ve olgunluk seviyesini kazanmak zorundadır.[49] Çağdaş insanlığın sıkıntılarının çözümüne yönelik Dini Danışma ve Rehberliğin Bütüncül Bir Kurtuluş – Gelişim Modeli'ni *(A Holistic Liberation – Growth Model of Pastoral Care and Counseling)* önermiştir.[50] Clinebell önerisine hızla değişen dünyanın meydana getirdiği yeni ihtiyaçların farkında olan bir kilisede kişilere nasıl yardım edilebileceğinin paradigma özelliklerini tanımlayarak başlamış ve gelişim modelinin ana temasını oluşturan 16 niteliği açıklamıştır. Burada dini danışmanlığın başarısını belirleyen üç husus bulunmaktadır. Bunların ilki, yöntemlerini hızla değişen dünyanın ihtiyaçları doğrultusunda güncelleyebilmesidir. İkincisi, ilahiyat alanında yapılan çalışmalardaki derinliktir. Sonuncusu ise diğer yardım meslekleriyle ilişkisinin yoğunluğu ile alakalıdır.[51]

---

47 Carroll A. Wise, *Pastoral Counseling: It's Theory and Practice* (New York: Harper&Brothers Puhlishers, 1951), 12.

48 William V. Arnold, *Introduction to Pastoral Care* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 15-30.

49 Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care,* 17.

50 Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care,* 25.

51 Bkz. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care,* 26-28.

Gordon Lynch, dini danışma ve rehberlik uygulamalarında değerler ve ahlaki yansımaların önemine dikkat çekmektedir. Ona göre dini danışma doğası gereği disiplinler arası bir faaliyettir. Kimi diğerinden daha çok etkili olmakla birlikte teoloji, Kutsal Kitap çalışmaları, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar, sosyal ve ekonomik teorilerin hepsi dini danışma ve rehberliğin metotları, amaçları ve varsayımları hakkında düşünmeye yardımcı olmaktadır.[52] Strunk'a göre de modern dini danışma, hem din bilimine, hem de dini danışmanlık tarihinin çoğu döneminde bulunmayan bir grup insan bilimlerine bağlıdır. Bu durum dini danışmanlıkta özel bir ikileme de dikkat çeker: dini danışman, danışanını ne dereceye kadar inançla irşat edecek, ne dereceye kadar en son bilimsel gelişmelerle yönlendirecek? Bu sorunun cevabı ne açık, ne de basittir. Fakat dini danışmanlık araştırmasının mahiyetini tanımlamada önemli bir adımdır.[53] Bu sorun, dini danışmanlığın seküler psikolojik danışmanlık ilişkisi bağlamında yaşadığı kimlik sorunudur. Kökleri daha derinlerdeki paradigma düzeyinde bilimle dinin entegre edilme sorununa dayanmaktadır.[54]

Dini danışma ve rehberliğin mahiyeti hakkında Türkiye'de yapılan çalışmalara gelindiğinde, henüz konunun ele alınmaya başlanmasının yeni ve sınırlı olduğu bu nedenle ilgili literatürün yeni oluşmaya başladığı ifade edilmişti. Gerçekten de gerek teorik gerekse ampirik bilimsel araştırmaların şimdilik yeterli olmadığı dini danışma ve rehberlik alanı, Türkiye'de üzerinde fazla çalışılmamış bakir bir alan olarak tanımlanabilir. Tarihsel olarak Hıristiyan Batı kültürü içinde ortaya çıkan dini danışma ve rehberlik konusunun, Müslüman toplumlarda tevhit inancı, İslam kültürü ve birikimi üzerinde gerçekleştirilme imkânı ve İslami kaynakları ile ilgili bilimsel tartışma başlamış değildir. Günümüz modern toplumunda yaşayan bireylerin karşılaştıkları sorunlar karşısında İslami yaklaşımlara dayalı yerli teori ve uygulama modelleri, bugüne kadar kullanılan klasik metotların değerlendirilerek güncellenmesi, din eğitimi ve hizmeti ile diğer yardım hizmetlerinin iletişimi ve organizasyonu gibi daha pek çok temel konu teorisyen ve pratisyenlerin ilgisini beklemektedir. Açıkçası

52 Gordon Lynch, *Pastoral Care & Counselling* (London: Sage Publications, 2002), 1.

53 Joanne Marie G. Greer, "Research in Pastoral Counseling: Definitions, Methods, and Research Training", in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al (New Jersey: Paulist Press, 1993), 632.

54 Üzeyir Ok, "Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi", 53.

alanın temel kavramları hakkında tanım çalışmalarına bile başlanılmış sayılmaz. Bu yönde yapılan "kuramsal nitelikli çalışmalar kavramsallaştırma düzeyinde olup henüz inşa aşamasındadır."[55] Bununla birlikte, yoktan iyi sayılabilecek bir literatür oluşmaya başlamıştır.

Dini danışmanlığın mahiyeti ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalara bakıldığında yapılan farklı tanımlamalar dikkati çekmektedir. Onlardan bir kaçı şöyledir:

"Davranış uyumunu ve davranış değişikliğini kolaylaştırmak amacıyla, dini kaynakları ve danışma tekniğini kullanarak kişinin kendisiyle ve kişiler arası olan ilişkilerinde işlev bozukluğuna yol açan duygusal rahatsızlıkların teşhis ve tedavisidir."[56]

"Felsefi ve ruhsal alanlardaki çatışmalardan veya güvensizlik ve şüpheden kaynaklanan sorunu yönetmek ve çare bulmak için uzmanlık eğitimi ve öğretimi almış bireylerden oluşan, uzmanlık alanlarına ayrılmış, klinik uygulamanın meşru bir alanıdır."[57]

"Din eğitiminde rehberlik, öğrencinin kendini anlaması, maddi ve manevi problemlerini çözmesi, gerçekçi kararlar alması, kabiliyetini kendine en uygun düzeyde geliştirmesi, çevresine sağlıklı uyum yapması, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanarak kendini gerçekleştirmesi için, dini bilgi ve rehberlik eğitimi almış kişilerce verilen psikolojik yardımlara denir."[58]

"Bireyin dini alandaki yaşantısında karşılaştığı problemleri, zamanın gereklerine, bilime ve dine uygun bir şekilde günün ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte, bireyin çevresine uyum sağlayıp sosyalleşmesine ve dini veya dini olmayan her alanda kendini gerçekleştirmesini sağlayan, uzman kişilerce verilen psikolojik yardımlardır."[59]

---

[55] Nurullah Altaş, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* içinde ed. N. Altaş, M. Köylü (Ankara: Gündüz Yay., 2012), 25-29.

[56] Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", 339.

[57] Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", 339.

[58] Aytekin Bulut, *Din Eğitimi'nde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 51.

[59] Feyza Kahvecioğlu Karaca, "Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010), 17-18.

Görüldüğü üzere dini danışma ve rehberliğe ilişkin yapılan yerli ve telif/özgün tanımlar yok denecek kadar az ve yetersizdir. Dolaysıyla üzerinde ittifak edilen ortak bir tanımdan söz etmek imkânsız gibi görünmektedir. Bununla birlikte dini danışma ve rehberlik tanımlarındaki belirgin ortak yanlar maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

- Dini danışma ve rehberlik tarihsel olarak Hıristiyanlıkla özdeşleşmiş bir kavram olarak ortaya çıkmışsa da; günümüzdeki içerik ve uygulama yöntemleriyle bütün inanç ve din mensuplarından manevi yardıma ihtiyaç duyanlara, inandığı dinin değerleri gözetilerek uzman kişiler tarafından sağlanan yardımlar olarak anlaşılmaktadır.
- Dini danışma ve rehberlik kavramındaki "danışma" ve "rehberlik" kelimeleri anlam yakınlığı sebebiyle zaman zaman bir birinin yerine, ayrı ayrı ya da birlikte kullanılmaktadır.
- "Danışma" kelimesinden maksat psikolojik bir danışmadır. Yani "dini danışma" kavramıyla "dini psikolojik danışma" kastedilmektedir.
- "Dini" kelimesi, asıl olan psikolojik danışma ve rehberliğin dinsel kaynaklar dikkate alınarak gerçekleştirilmesini ifade etmektedir.
- "Rehberlik" kelimesi, dini danışmayı da kapsayacak şekilde en geniş anlamıyla bireye yol gösterme yardımıdır.
- Birey hayatında zorlanıp baş edemediği durumlarda "danışma" ihtiyacı duyarken; "rehberlik" bireyin yaşadığı her yerde vardır ve süreklilik arz etmektedir. Din de buna dâhildir.
- Dini danışma ve rehberlik bir sürecin ifadesidir. Belirli bir süreci ifade etmesi yönüyle "fetva" ya da diğer irşat usullerinden belirgin şekilde ayrılmaktadır.
- Dini danışma ve rehberlikte süreç, "danışan" ve "dini danışman" arasında gerçekleşmektedir. Burada "danışan" problemi olan bir kişiyi; "dini danışman" ise danışanın probleminin çözümüne yardım eden uzman din görevlisini (Müftü, Vaiz, İmam vb.) temsil etmektedir.
- Dini danışma ve rehberlik sürecini, danışan ile dini danışman arasındaki "etkileşim" oluşturmaktadır.

- Dini danışma ve rehberlik sürecinde etkileşim, yüz yüze ve sosyal bir ortamda gerçekleşmektedir.
- Dini danışma ve rehberlik, temelde "sözel etkileşim" süreci olmakla birlikte, konuşma ve dinlemenin yanında, kişinin kendisini tanıması için bireyi tanıma tekniklerinden de yararlanmaktadır.
- Dini danışma ve rehberlik disiplinler arası, bilimsel ve profesyonel bir yardımdır ve çalışmalarının dayandığı bilimsel ilke ve yöntemler vardır.

Dini danışma ve rehberlik, nihayetinde bireyin hem kendi içinde hem de çevresinde uyumlu ve mutlu olmasını amaçlamaktadır. Armaner'in de ifade ettiği gibi "hiç kuşkusuz dini bilgi ve telkinini doğru ölçülerde alan bir kişi, bundan yoksun bırakılmış diğer bir kişiden daha çok hayata ve çevresine uyumludur."[60] Manevi sosyal hizmetler alanında çalışmaları bulunan Ali Seyyar, dini danışma ve rehberliğin manevi telkin ve terapi yöntemleri geliştirme gayesinden bahsetmektedir.[61]

Kısacası, dini danışma ve rehberlik kavramlarıyla din adamları tarafından verilen manevi destek, telkin, öğüt ve tavsiyeler anlaşılmaktadır. Bu anlamda dini danışmanlığın tarihi çok eskilere dayanır ancak akademik ve klinik bir disiplin olarak henüz yeni olgunlaşmaktadır.

2.2. Dini Danışma ve Rehberliğin Doğuşu

Dini danışma ve rehberliğin "kurumsal bir hizmet alanı olarak ortaya çıkışı, reform hareketleri ve sanayi devriminin Batı Avrupa ülkelerinin sosyal dokusu ve dini kurumların yapılanması üzerinde yaptığı değişimle doğrudan alakalıdır."[62] Nitekim Katolikler ve özellikle Ortodokslar yeni gelişen psikolojik danışma faaliyetlerinde daha temkinli bir tutum takınırken Protestanlar dini destek ve yardım hizmetlerinde yeni psikolojik teori ve teknikleri kucaklama eğilimi göstermişlerdir.[63]

---

60 Neda Armaner, *Psikopatolojide Dini Belirtiler* (Ankara: Demirbaş Yay., 1973), 199.

61 Ali Seyyar, "İslami Değerler Açısından Manevi Sosyal Hizmetler", *Manevi Sosyal Hizmetler,* içinde ed. Ali Seyyar (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 17.

62 Fatma Yüksel Çamur, "Küreselleşen Dünyada İrşat Hizmetlerinde Yeni Bir Alan: Dini Danışmanlık – Türkiye ve İngiltere Örneği", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu, (17-18 Aralık 2011)* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2013), 2:54.

63 Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality,* 483-484.

15. ve 16. yüzyıl Orta Çağ Avrupa'sında kilisenin Avrupa kültürü üzerindeki etkisi inkâr edilemez bir gerçektir. Bilim, kültür, politika, ekonomi, toplumsal ve özel yaşam gibi birçok alanda kilise etkili olmuştur. Bununla birlikte Katolik kilisesinin otoritesini kaybettiği Orta Çağ'ı takip eden Rönesans ve Reform dönemleri, özellikle kilise üzerinden Batı'da sosyo-kültürel değişimlerin köklü bir şekilde yaşandığı dönemler olarak bilinir. Bu gelişmeler Batı uygarlığının insanı nasıl gördüğünü de etkilemiştir. Özellikle reformların insan bedeni, ruh ve zihne ilişkin düşünceleri sağlık, pedagoji ve insan tasavvuru üzerinde radikal bir etki yapmıştır. Kesin olan şudur ki; insan Rönesans ve Reformun düşünürleri tarafından Orta Çağ'da olduğundan daha önemli görülmüştür. Zira 15. yüzyıldan beri Tanrı ve âlem hakkında oluşmaya başlayan farklı düşünce biçimlerinin meydana getirdiği ve sonradan "aydınlanma" olarak devam eden süreç, 18. yüzyılda köklü bir değişimi beraberinde getirmiştir. Dinin bilimle, Doğaüstünün doğayla, Tanrı kanunlarının doğa yasalarıyla, din adamlarının ise bilim adamları ile yer değiştirmesi[64] ve dini inanca toleransın azalması ile karakterize edilen bu dönemde insan aklının üstünlüğünün vurgulanması, olay ve olguların daha akılcı yollarla incelenmesi girişimleri başlatılmıştır. Zihinsel bozukluklar, ruh sağlığı ve diğer hastalıklar hakkında bilimsel açıklamalar araştırıldığı için dini olmayan açıklamalar hızla artmıştır. Fakat hala zihinsel hastalıkların kanıtlanmış tedavisi bulunamamıştır. Maalesef, dönemin "ateist bilim insanı, kendi evini yeniden inşa etmek yerine adeta yakıp yıkarak yerle bir ettiğinden bütün dini soruları ve bunların yanıtlarını bir kenara itmiştir. Yani, bütün dini girişimlere ve gelişmelere sırtını dönmüştür."[65] Böylece din ve maneviyat konusunun, "psikolojik araştırmalar ve klinik deneyler dışında tutulması gerektiğine inanılan, kişilere özgü, bilim dışı, bilinmez bir özel alan olarak" [66] görüldüğü uzun bir dönem başlamıştır.

19. yüzyıla gelindiğinde "olaylar, ruh gibi içsel etkenlerden ziyade doğa kanunları gibi dışsal etkenlerle açıklanmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak da

---

64 Sevde Düzgüner, "Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013): 269-270.

65 Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, trc. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yay., 1996), 21

66 Robert Frager, *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, trc. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Kaknüs Yay., 2009), 12.

psikolojik rahatsızlıkların çevresel faktörlerle oluştuğu yönündeki fikir pekişmiştir. Böylece bireyin olumsuz etkilenmesine ve hastalanmasına yol açan psikolojik süreçler incelenmeye başlanmıştır."[67] Eskiden suçlularla birlikte kelepçelenerek hapishanelere kapatılan akıl hastalarının tedavisi için tımarhaneler kurulmaya başlanmıştır. O günlere dair kitap ve filmlerde zihinsel hastalığı kontrol altına almak için kullanılan kırbaç ve zincirler, yapılan insanlık dışı zulüm ve ihmaller anlatılmaktadır.[68] Bu süreçte papazlar ve dini bir kimliğe sahip bazı kişiler mevcut uygulama ve yaklaşımların insanlık dışı tedavi yöntemlerini reddetmiş akıl hastalıklarının anlamı ve kaynağına ilişkin içgörü ile birlikte daha insancıl bir tutum geliştirmişlerdir.[69] 15 yaşında iken annesinin ölümüyle bir dönem rahip olmaya karar veren ve bunun için önce ilahiyat eğitimi alan ancak daha sonra tıp eğitimine yönelen Fransız din adamı ve hekim **Philippe Pinel** (1745-1826) hastalar üzerindeki ampirik gözlemlerine dayanarak akıl hastalarının fiziksel nedenlerin yanı sıra psikolojik ve sosyal faktörlerden etkilendiğini bu yüzden psikolojik tedaviye ihtiyaç duyduklarını saptamıştır. Pinel'in ***"Moral Tedavi"*** olarak isimlendirdiği bu yeni yöntemi sayesinde hastalara artık zincire bağlanmış hayvan muamelesi yapmak yerine sevecen, anlayışlı ve iyi niyetli bir şekilde yaklaşılmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda herkesi şaşkına çeviren büyük başarılar elde edilmiştir. Öyle ki, kontrol ve tedavileri son derece zor olan bazı hastaların sakinleştikleri ve iyileşme süreçlerinin hızlandığı görülmüştür. Sonuç olarak Pinel, akıl hastalıklarının tedavisine bilimsel, insancıl ve ahlaki bir şekilde eğilerek çağdaş yaklaşımların öncüsü olmuştur.[70] Pinel gibi akıl hastalarına yönelik biyolojik tutumlara karşı çıkan dini yönelimli kişiler, insancıl bir tutumun geliştirilmesinde ve dini danışmanlığın gelişiminde önemli rol oynamışlardır.

19. yüzyıl sonlarına doğru psikolojinin kurucularından Sigmund Freud'un (1856-1939) anlayışındaki dini karşıtlığa[71] rağmen onun çalışmaları Avrupa ve

---

67 Düzgüner, "Ruh-Beden İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi", 270.

68 Koenig, *Fait & Mental Healt,* 23.

69 Parlak, "Manevi Danışmanlığın Gelişimi", 29.

70 Koenig, *Fait & Mental Healt,* 24.

71 Bkz. Sigmund Freud, "Obsessive Acts and Religious Practices", 1907; "Totem and Taboo", 1913; "Psycho-Analysis and Religious Origins", 1919; "Future of an Illusion", 1927; "Civilization and its

Amerika'daki din adamlarının dikkatini çekmiştir. İsviçreli bir papaz olan **Oskar Pfister** (1873-1956) insani gelişimin arttırılması için psikanalizin gücü ile dinin iyileştirici gücünü bir araya getirmek için çalışmıştır. Pfister, saplantı nevrozlarının dinin icrasında görülebileceğini, ama bunların da din ile nevrozun aynı kaynaklı olduğuna delalet etmeyeceğini savunarak Freud'un ileri sürdüğü iddiaların dini tecrübenin sınırlı ve patolojik bir kısmıyla alakalı olduğunu, dinin tamamını kapsamadığını iddia etmiştir.[72] Böylece Freud'un çalışmalarının etkisiyle psikanalitik yönelimli bir dini danışma stili geliştirmiştir.[73] O dini danışmanlıkta psikodinamik görüş ve metotları kullanırken çalışmalarıyla psikanalitik teori ve uygulamaların gelişimine önemli katkılar sunmuştur.[74]

Freud'un psikanalizi, kuzey Amerika'da din psikoloğu **Elwood Worcester**'ın (1862-1940) da dikkatini çekmiştir. O hem kendi görüşlerine hem de Freud'un teorilerine dayalı psikolojik iyileşme teknikleri geliştirmiştir. 1906 yılında Boston'daki Emmanuel Psikoposluk Kilisesinde uygulanmaya başlayan bu teknikler, ilk geniş ölçekli pastoral uygulamalar olarak kabul edilir. *Emmanuel Hareketi* olarak tanınan grubun kurucusu Worcester, ilk psikoloji laboratuvarını kurarak deneysel psikolojinin adımlarını atan Wilhelm Wundt ve Gustav Theodor Fechner danışmanlığında doktora çalışmasını tamamlayan bir papazdır. Worcester, insanların psikiyatrik ve nörolojik bazı problemlerinin tedavisinde psikolojik ve dini iyileştirme tekniklerini bir araya getirerek bir model uygulamıştır.[75] Worcester'ın 1940'ta ölümüne kadar uygulanmaya devam eden Emmanual modeli, Amerika'daki kiliselerde kısa zamanda yaygınlık kazanarak uygulanmaya başlamış ve 1910 yıllarında en popüler seviyeye ulaşmıştır.[76]

Discontents", 1930; "Moses and Monotheism", 1939, in *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* ed. J. Strachey (London: Hogarth Press, 1962).

72 Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz Yay., 2005), 73-74.

73 Charles V. Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care* (Nashville: Abingdon Press, 1997), 56.

74 Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care,* 392.

75 Jamie D. Aten et al, "The Psychology of Religion and Spirituality for Clinicians: An Introduction", *The Psychology of Religion and Spirituality for Clinicians: Using Research in Your Practice,* ed. Jamie D. Aten, et al (New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2012), 2.

76 Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality,* 484; Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care,* 55.

Bilimsel bir yaklaşımla dini danışma ve rehberlik faaliyetleri hakkında ilk temel çalışmaları yapan Amerikalı papaz ve psikolog **Anton Theophilus Boisen**'dir (1876-1965). "Boisen 1926 yılında kaleme aldığı *Teolojinin Metotları ve Görevleri* (The Tasks and Methods of Theology) adlı eserinde manevi yönden insanları anlamanın yollarını göstermiş, insanlara karşı fedakârlıkta bulunma konusunda yarış içinde olunmasını önermiştir. İnsanlara yardımda bulunmak, onlara bir şeyler verebilmek için, bireyin gelişiminin, kişiliğinin ve yaşam kurallarının bilinmesi gereğine işaret ederek dini şahsiyetlerin bu yönde eğitilmesi gerektiğini savunmuştur. Papazların artık, itiraflara muhatap pasif dinleyiciler olmaktan çıkıp, insanları ruhen rahatlatma, huzura kavuşturma, kötülüklere karşı tavır geliştirmelerini sağlama gibi görevleri de yapan dini danışmanlar olmaları gerektiği yönündeki düşünceler gittikçe yaygınlaşmaya başlamıştır."[77] Boisen'in 1925'te W. Bryan ve R. Cabot ile birlikte küçük gruplarla başlattığı klinik pastoral eğitim çalışmaları[78] neticesinde 1930 yılında, daha sonra (1967) adı "The Association for Clinical Pastoral Education"'a (ACPE) dönüşen "Concil for Clinical Training of Theological Students" kurulmuştur.[79] Böylece Boisen, ABD'de klinik ortamda ilahiyat öğrencileri için süpervizör olarak ilk görevlendirilen papaz olmuştur. Gerçi daha önce bir süreden beri Amerikan ordusu içinde görev yapan papazlar vardı fakat bu durum sağlık alanında papazların görev yapmasının başlangıcı olmuştur.[80]

Kilise faaliyetlerinin rehberlik alanındaki gelişmelerden etkilenmesiyle, üyelerinin din hizmeti almak için kiliseye gelmeleri beklenmektense, rahip ya da papazların manevi desteğe ihtiyaç duyan insanların yaşadığı ortamlara giderek yardım etme düşüncesi gelişmeye başlamıştır. "Bunun için hastaneler, ceza ve tutuk evleri, yetiştirme yurtları, bakımevleri ideal hizmet alanlarıydı. Hıristiyan teorisyenlerin psikolojik danışma ve rehberlik çalışmalarından hareketle papazların kilisedeki günah çıkarma işlemini bir dini danışma hizmeti olarak ele alıp geliştirme yoluna gitmesiyle, papaz ve rahiplerin dini konulardaki yardım çalışmaları hem kilise içinde hem kilise dışında daha profesyonelce yürütülen

---

77 Cebeci, "Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini danışma ve Rehberlik", s. 55.

78 Bkz. Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care,* 60-66; Koenig, *Fait & Mental Healt,* 7.

79 Koenig, *Fait & Mental Healt,* 7; http://www.acpe.edu/ (22.11.2013).

80 Koenig, *Fait & Mental Healt,* 7.

faklı bir boyut kazanmaya başlamıştır."[81] Boisen ile birlikte papazların eğitimi hakkında Freudyen teoriden etkilenerek çalışma yapan önemli teorisyenlerden ikisi: *Richard Cabot* ve *Russell Dicks*'dir. Nitekim onların 1936'da birlikte yazdığı *The Art of Ministering to the Sick* isimli kitapta popüler olan "growing edge" kavramı 1960'lı ve 1970'li yıllardan sonra Howard Clinebell tarafından geliştirilerek "growth counseling" metaforu etrafında meşhur dini danışma teorisinin ilham kaynağı olacaktır.[82] 1940'larda dini danışma ve rehberlik alanında çok okunan ve psikanalizden etkilenen klinik psikologlardan biri de, teolog P. Tillich'in yakın arkadaşı Amerikalı varoluşçu psikolog *Rollo May*'dir (1909-1994). Varoluşçu psikolojinin yanı sıra insancıl düşüncenin de önemli isimlerinden kabul edilen May'in "Kendini Aryan İnsan", "Yaratma Cesareti", "Özgürlük ve Kader", "Güç ve Masumiyet", "Aşk ve İrade", "Psikoterapist ve Mitlere Yolculuk" isimleriyle bazı kitapları Türkçeye çevrilmiştir.

II. Dünya Savaşı sonrası dini danışmanlıkta bir taraftan kavramlar bu şekilde dönüşüme uğrarken diğer taraftan Freudyanizm ile ilgisi olmayan yeni psikoterapötik filizlenmeler meydana gelmeye başlamıştı. Bu gelişmelerin temsilcisi Amerikalı fenomenolojik psikolog **Carl R. Rogers**'tır (1902-1987). Rogers, Rollo May gibi teolojik bir eğitim almış fakat daha sonra bundan uzaklaşarak akademik psikolojiye yönelmiştir. Çok beğeni toplayan *Counseling and Psychotherapy* kitabını 1942'de yayınlamıştır. İlk defa bu kitapta "non-directive" güdümsüz (yönlendirici olmayan) danışma metodu önerilmiştir. 1951'de ise yönlendirici olmayan yöntemlerden çok danışana odaklandığını göstererek "client-centered therapy" danışandan hız alan terapi anlayışını geliştirmiştir. Danışandan hız alan terapi yaklaşımı da 1980'lerden sonra dünya barışını sağlamaya yönelik "person-centered approach" birey merkezli yaklaşıma dönüşmüştür.[83] Rogers kendisinden önceki psikologlardan farklı olarak bireylerin güvenilmez olduğu ve ihtiyaçlarının yönetilmesi gerektiği düşüncesinin aksine bireylerin güvenilir olduğu, kendilerini anlama, yönetme, denetleme ve yönlendirme gibi yapıcı

81 Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012), 62-63.

82 Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care,* 64.

83 Gerald Corey, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları,* trc. Tuncay Ergene (Ankara: Metis Yay., 2008), 183-184.

yeteneklere doğuştan sahip olduğuna inanmaktadır. Rogers'ın danışma metodları 1950 ve 1960'lı yıllar boyunca yüksek ilgi görmeye devam etmiştir.[84]

Genel olarak II. Dünya Savaşı (1939-1945) öncesi yıllar, modern dini danışma deneyimlerinin ortaya çıkmaya başladığı ilk yıllar olarak kabul edilir.[85] Bununla birlikte dini danışmanlık organizasyonlarının 1960'lı yıllardan itibaren sistemli bir şekilde gelişmeye başladığı görülmektedir.[86] Amerikan Dini Danışmanlar Derneği (American Association of Pastoral Counselors – AAPC) kurucu başkanı ve aynı zamanda dini danışma pratisyeni olan Amerikalı **Howard Clinebel** (1922-2005), modern dini danışmanın öncüsü kabul edilir.[87] Onun eserleri, Avustralya'nın batısında Güney Pasifik Okyanusunda 322 adadan oluşan Fiji'den Finlandiya'ya kadar kütüphane raflarında bulunabilir.[88] 1966'da yazdığı en önemli eseri *Basic Types of Pastoral Counseling: New Resources for the Troubled*, tamamı gözden geçirilip genişletilerek *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing & Growth* adıyla yeniden 1984'te basılmıştır. Rogers'ın ciddi yetersizlikleri üzerine çalışan Clinebell, Freud'dan beri daha çok geleneksel psikoterapide hâkim olan patoloji modelini reddetmesi ve değiştirmesine rağmen, Rogers bu teorilerin gelişimin etkisini zayıflatan *intrapsişik odaklanma*'nın hâkimiyetini devam ettirmiştir. Clinebell, Rogers'ın danışma modelinin yüzleşmedeki başarısızlığını da eleştirmiştir. Yüzleşmenin yokluğu sebebiyle, Rogers'ın hasta merkezli tedavisinin gelişim formülasyonunun sadece "ilgi" parçası üzerine inşa edilmiştir. Bu, Rogers'ın teorisinin yetersizliğidir ki, Clinebell onu yeniden gözden geçirerek pastoral psikologlar için faydalı bir gelişim yaklaşımına çevirmiştir.[89] Rogers'ın yüzleşmeyi modeline dâhil etmemesi, 1940'ların bir ideali olarak ahlaki öğütlerden kaçınmaktan kaynaklanmaktadır. Sonuçta, Clinebell'in ilgisinin 1960'ların düşüncesini günümüze

84 Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care,* 66.

85 Howard Clinebell, "Preface", in *International Perspectives on Pastoral Counseling,* ed. James Reaves Farris (New York: The Haworth Pastoral Press, 2002), xv.

86 Mustafa Koç, "Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma –II", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy.2 (2012): 260.

87 Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality,* 485.

88 Lartey, *In Living Color,* 22.

89 Jill Snodgrass, "From Rogers to Clinebell: Exploring the History of Pastoral Psychology", *Pastoral Psychology* 55, no.4 (February 2007): 524.

yansıttığı gibi Rogers'ın teorisinin çok fazla bireyselciliği de onun tarihi koşullarını yansıttığı söylenebilir.

Psikolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıktığı dönemde bilimsel sahada hakim olan paradigma; pozitivizm, materyalizm gibi akımlardan etkilenmiş olduğu için din ve maneviyat konuları bilimsel araştırmaların dışında tutulmuştur. Ancak "daha akılcı ve bilgili günümüz bilim insanı, dini soruların ve gereksinimlerin bilimsel olarak araştırmaya değer, insanın doğasının üzerinde temellenen, üzerinde çalışılabilir, tanımlanabilir, bilimsel olarak incelenebilir olduğunu ve dinin de zaten bu insani soruları yanıtlamaya çalışmış olduğunun bilincindedir."[90] Dini danışma ve rehberlik alanı, din ve maneviyatı görmezden gelen hatta ona patolojik vakaymışçasına bir muameleyi reva gören psikolojik yaklaşımlardan fazlaca bir fayda göremese de; özellikle Amerika ve Avrupa'da kilise hizmetleri çerçevesinde yürütülen pastoral care and counseling (dini danışma ve rehberlik) faaliyetleri modern psikiyatri ve psikoterapi birikiminden başlangıçtan beri etkili bir şekilde yararlanmaktadır. Danışmanların, danışanların dini inanç ve değerlerini danışma sürecine dâhil etmemeleri, bireyin kişiliğini etkileyen önemli bir yönünü göz ardı etmeleri anlamına gelmektedir. Bu sebeple artık günümüzde Amerika ve Avrupa ülkelerindeki birçok üniversitenin psikoloji ve tıp gibi bölümleri programlarına dini danışma ve rehberlik ile ilgili dersler koymaktadır.[91]

Dini danışma ve rehberlik faaliyetleri 1960'lı yıllardan sonra akademik çalışmalara daha fazla konu olmuş ve teolojik okulların dışında da seminerlerin verildiği çeşitli kurslar ve klinik merkezlerde yer almaya başlamıştır. Günümüzde dini danışma ve rehberlik, hem bir eğitim hem de bir uygulama alanı olarak neredeyse tüm dünyada kabul görmektedir. Artık geçmişin aksine, bugün dünyada dini danışma ve rehberlik araştırmaları hızla artmaktadır. Bunun önemli nedenlerinden birisi maneviyata ve manevi temelli danışmanlığa olan talebin bütün dünyada artmış olmasıdır. Öyle ki, geniş tanımıyla dini inançların, bilimsel insan faaliyetinde oynadığı rol bir taraftan tartışılırken, dini inanç ve taahhütlerin önemi ve yaygınlaşması nedeniyle toplumda dine yönelik

---

90 Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler,* 21.

91 Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 6.

artan bir farkındalık meydana gelmiştir. Böylece çağdaş psikoloji bilimi ve mesleği ile ilgili dini inanç için özel önerileri de dâhil eden danışma ve rehberlik faaliyetleri görülmemiş belirginlik kazanmıştır.[92] *Din ve Kamusal İlgi* isimli güncel bir çalışma, grupların araştırma sonuçlarını birleştirerek 242 milyon Amerikan nüfusunun yüzde 96'sının Tanrıya inandıklarını söylediklerini göstermektedir. *A 1996 USA Todaysurvey* araştırması Amerikalıların yüzde 79'unun inancın hastalıklardan kurtulmaya yardımcı olabileceğini kabul ettiğini tespit etmiştir. Diğer bir araştırmaya göre kendini hasta hissedenlerin yüzde 77'si doktorlara göre manevi ihtiyaçlar ile ilgili olabilir. *Newsweek* anketine (1994) göre, ankete cevap verenlerin yüzde 58'i manevi gelişimi yaşamaya ihtiyaç hissettiklerini söylemektedirler.[93] 1992 yılında gerçekleştirilen başka bir kamuoyu araştırması, ankete katılan kişilerden yüzde 66'sının, manevi değerleri ve inançları temsil eden bir akıl sağlığı danışmanını tercih ettiklerini, yüzde 81'inin de danışma sürecine kendi değerleri ve inançlarıyla katılmak istediklerini ortaya çıkarmıştır.[94] Yapılan başka bir araştırmadan elde edilen bulgulara göre ABD'de bireysel sorunu olan kişilerin yüzde 39'u psikolojik rehberlik hizmetini din adamlarından almaktadır. Bu oranın psikiyatr, psikolog, doktor, evlilik danışmanı ve sosyal çalışma uzmanlarının tamamına yapılan başvuruların oranından daha fazla olduğu kaydedilmektedir.[95]

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

20. yüzyılın başından beri Hıristiyan Batı ülkelerinde uygulanmakta olan pastoral care and counseling (dini danışma ve rehberlik) faaliyetleri, toplumsal değişmenin küresel etkileri ve gittikçe benimsenen modern yaşamın farklılaşan ihtiyaçlarına bağlı olarak son yıllarda Türkiye'deki akademik çevrelerin ve ilgili

---

92 Stanton L. Jones, "A Constructive Relationship for Religion with The Science and Profession of Psychology: Perhaps The Boldest Model Yet", in *Religion and The Clinical Practice of Psychology,* ed. Edward P. Shafranske, (Washington: American Psychological Association, 1996), 113-147; *American Psychologist* 49, no.3 (1994): 184-199.

93 American Association of Pastoral Counselors, "Pastoral Counseling Today Gaining Momentum", http://www.aapc.org/node/5 erişim 20 Aralık 2012.

94 http://www.pastoral-counseling.org/Definition1.htm, erişim 23 Nisan 2012

95 Mustafa Köylü, "Din Hizmetlerinde Çağdaş Yönelimler ve Faaliyetler: ABD ve Kanada Örneği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008), 536.

kurumların ilgi odağı haline gelmiştir. İslam geleneğinde dini danışma ve rehberliğin tevhit, vahiy, gayb gibi inanca dayalı teorik; ilk peygamberden Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar devam eden peygamberlik müessesesi gibi uygulamaya dayalı kadim kökleri bulunmaktadır. Her ne kadar, dini danışma ve rehberlik, kültürümüzde henüz yabancı bir kavram ve kurumsallaşmamış bir hizmet alanı olarak kabul edilse ve bu alan ile ilgili henüz İslam dünyasının dini ve kültürel değerlerine uygun modern teoriler ve profesyonel uygulama modelleri ortaya konulamadıysa da; İslam inancı, kültürü ve birikiminin kaynak alındığı köklü teori ve modeller geliştirilmelidir. Zira dini danışma ve rehberlik, Hz. Peygamber'den (s.a.v) bu yana sürdürülen din hizmetlerindeki irşat kavramının içeriğinde mevcuttur. Günümüzde de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sunulan din hizmetlerinin en önemli bölümünü, özü dini rehberlik olan irşat faaliyetleri oluşturmaktadır.

Literatürde "kişinin kazanılması, gönlünün fethedilmesi veya daha mükemmel bir merhaleye ulaştırılması ve herhangi bir kimseye müspet yönde tesir etmek" anlamlarında[96] kullanılan irşat kavramı, "psikolojik danışma ve rehberliğe benzer bir süreçtir ve muhataplarının iç dinamiklerini harekete geçirerek, günlük hayatlarında olumlu değişikliklere sahip olmalarını amaçlar."[97] İrşadın oldukça geniş kapsamı ve çok çeşitli yöntemleri[98] bulunmasına rağmen kavram, zamanla muhteva kaybına uğramış ve bugün daha dar çerçevede anlaşılarak statik olarak uygulanan birkaç yöntemle sınırlı kalmıştır. Gerçekte etkili bir irşat faaliyeti, öncelikle stratejik hedeflerin doğru şekilde belirlenmesini, sonra belirlenen bu hedeflere ulaşmak için en uygun usul, metot ve yöntemlerin seçilmesini ve bunların profesyonelce uygulanmak suretiyle is-

[96] Süleyman Uludağ, *İslam'da İrşad* (İstanbul: Marifet Yay., 1995), 23.

[97] Ömer Faruk Söylev, "Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dini Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy.1, (2013): 179-202.

[98] İrşat anlamında kullanılan diğer kavramlar: "Tevfik, hidayet, davet, tebliğ, vaaz, nasihat, inzar, tebşir, tezkire, tezkiye, tasfiye, tezhib, tenbih, tavsiye, terbiye, emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker, adab-ı muaşeret, halkla ilişkiler ve beşeri münasebetler"'dir. Bkz. Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşad, Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma* (Bursa: Emin Yay., 2011), 239; Uludağ, *İslam'da İrşad,* 23.

tenilen değişimi meydana getirecek psiko-sosyal dinamiklerin harekete geçirilebilmesini gerekli kılar. Bu nedenle günümüzde bireysel ve sosyal sorunların doğru tespiti, uygun yardım metot ve yöntemlerin seçilmesi ve başarıyla uygulanarak istenilen sonuçlara ulaşılabilmesi için modern psikolojik yardım disiplinleriyle işbirliğine dayanan yeni irşat modellerine ihtiyaç vardır. Çünkü psikolojik, sosyal, iktisadi birçok sebeple hızlı değişimlerin yaşandığı günümüz toplumunda çeşitli zorluk, sıkıntı, bunalım ve krizlerle gittikçe daha sık karşılaşan bireyler, gündelik yaşamlarıyla ilgili farklı beklentiler içinde, farklı arayışlara yönelebilmektedirler. Bu arada yaşadığı sorunlarla başa çıkmak için dine ve manevi değerlere yönelen, kurtuluşu dinin açıklama ve yorumlarında arayan insanların bu yeni durumları iyi değerlendirilmeli, mevcut dini yöntem ve tekniklere yenileri ilave edilmelidir. Toplumun kültürü ve İslam'ın değerleriyle bütünleştirilerek oluşturulacak yeni, yerli dini danışma ve rehberlik teorileri ve uygulama modelleri; amaç, ilke, yöntem ve yaklaşımlarıyla toplumda ortaya çıkan beklenti ve ihtiyaçların karşılanmasına dair yürütülen çalışmalara değerli katkılar sağlayacak ve yol gösterici olacaktır.

KAYNAKÇA

Ağılkaya-Şahin, Zuhal. "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori – Eğitim – Uygulama". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Ağılkaya-Şahin, Zuhal. "Hristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri". *Spiritual Psychology and Counseling* 1 (2016): 43-74.

Altaş, Nurullah. "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, içinde ed. N. Altaş, M. Köylü, 11-36. Ankara: Gündüz Yayınları, 2012.

Altaş, Nurullah. "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, sy.1 (2000): 327-350.

Altıntaş, Ersin. "Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik". *Psikolojik Danışma ve Rehberlik,* içinde ed. Gürhan Can, 2-30. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.

Armaner, Neda. *Psikopatolojide Dini Belirtiler.* Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973.

Arnold, William V. *Introduction to Pastoral Care.* Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

Aten, Jamie D. et al. "The Psychology of Religion and Spirituality for Clinicians: An Introduction", *The Psychology of Religion and Spirituality for Clinicians: Using Research in Your Practice,* ed. Jamie D. Aten, et al, 1-13. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2012.

Aybey, Salih. "Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Soruların Analiz ve Değerlendirilmesi: Ege Bölgesi Örneği". Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.

Aydın, Garip. "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler". Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.

Belen, Fatıma Zeynep. "Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.

Browning, Donald S. "Introduction to Pastoral Counseling". In *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al,1:5-13. New Jersey: Paulist Press, 1993.

Browning, Donald S. *Religious Ethics and Pastoral Care.* Philadelphia: Fortrees Press, 1983.

Browning, Donald S. *The Moral Context of Pastoral Care.* Philadelphia: Westminster Press, 1976.

Bulut, Aytekin. *Din Eğitimi'nde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.

Cebeci, Suat. "Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini danışma ve Rehberlik". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8, sy.19 (2010): 53-69.

Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Clinebell, Howard "Preface". In *International Perspectives on Pastoral Counseling,* ed. James Reaves Farris, xv-xix. New York: The Haworth Pastoral Press, 2002.

Clinebell, Howard. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing & Growth.* Nasville: Abingdon Press, 1984.

Corey, Gerald, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları.* trc. Tuncay Ergene, Ankara: Metis yayınları, 2008.

Çamur, Fatma Yüksel. "Küreselleşen Dünyada İrşat Hizmetlerinde Yeni Bir Alan: Dini Danışmanlık – Türkiye ve İngiltere Örneği". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu, (17–18 Aralık 2011),* içinde 2:54-73. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Çetin, Abdurrahman. *Hitabet ve İrşad, Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma.* Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Doğan, Recai. “Müzakereler”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde 2: 608-610. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Draper, Edgar and Bevan Steadman. “Assessment in Pastoral Care”. In *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al, 1:118-131. New Jersey: Paulist Press, 1993.

Düzgüner, Sevde. “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013): 253-284.

Frager, Robert *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar.* trc. Ömer Çolakoğlu İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

Freud, Sigmund. “Obsessive Acts and Religious Practices”, 1907; “Totem and Taboo”, 1913; “Psycho-Analysis and Religious Origins”, 1919; “Future of an Illusion”, 1927; “Civilization and its Discontents”, 1930; “Moses and Monotheism”, 1939. In *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* ed. J. Strachey, London: Hogarth Press, 1962.

Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası.* İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Genia, Vicky. “Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler” trc. Üzeyir OK *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, sy.1 (1999): 78-83.

Gerard, Alexander. *The Pastoral Care.* London: Printed for T. Cadell Jun. And W. Davies, in the Strand; And A. Brown, at Aberdeen, 1799.

Gerkin, Charles V. *An Introduction to Pastoral Care.* Nashville: Abingdon Press, 1997.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları.* trc. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Greer, Joanne Marie G. “Research in Pastoral Counseling: Definitions, Methods, and Research Training”. In *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al, 1:632-646. New Jersey: Paulist Press, 1993.

http://www.aapc.org/membership/certifications/definitions.aspx, erişim 27 Aralık 2012.

http://www.explorefaith.org/pastoral_counseling.html, erişim 23 Nisan 2012.

http://www.sanalpsikolog.com/index.shtml “Pastoral Danışma”, erişim 17 Kasım 2012.

http://www.wisegeek.com/what-is-pastoral-counseling.htm, erişim 23 Nisan 2012.

Jones, Stanton L. "A Constructive Relationship for Religion with The Science and Profession of Psychology: Perhaps The Boldest Model Yet". In *Religion and The Clinical Practice of Psychology,* ed. Edward P. Shafranske, 113-147. Washington: American Psychological Association, 1996; *American Psychologist* 49, no.3 (1994): 184-199.

Kahvecioğlu-Karaca, Feyza. "Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik". Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010.

Kirkwood, Neville A. *Pastoral Care to Muslims, Building Bridges.* New York: The Haworth Pastoral Press, 2002.

Koç, Mustafa. "Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma –II". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy.2 (2012): 239-276.

Koç, Zihni. "Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışma Yaklaşımı: Kuramsal Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 11, sy.12 (2003): 1-17.

Koenig, Harold G. *Fait & Mental Healt Religious Resources for Healing.* Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005.

Köse, Ali. *Freud ve Din.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Köylü, Mustafa. "Din Hizmetlerinde Çağdaş Yönelimler ve Faaliyetler: ABD ve Kanada Örneği". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007),* içinde 524-541. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Köylü, Mustafa. "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010):5-36.

Lartey, Emmanuel Y. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling.* Philadelphia: Jessica Kingsley Publisher, 2003.

Maslow, Abraham H. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. trc. H. Koray Sönmez İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.

Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Nazlı, Serap. *Kapsamlı Gelişimsel Rehberlik ve Psikolojik Danışma Programları.* Ankara: Anı Yayınları, 2005.

Nelson, James M. *Psychology, Religion, and Spirituality.* New York: Springer Science+Busines Media, 2009.

Ok, Üzeyir. "Dini Danışmanlık: Tanım ve Tarihi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, içinde ed. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, 37-58. Ankara: Gündüz Yayınları, 2012.

Ok, Üzeyir. "İnanç Bakım Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde 2:550-574. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar, Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş.* Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010.

Özgüven, İbrahim Ethem. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik.* Ankara: Psikolojik Danışma ve Rehberlik Eğitim Merkezi Yayınları, 2007.

Parlak, Simel. "Manevi Danışmanlığın Gelişimi". *Manevi Yönelimli Psikolterapi ve Psikolojik Danışma* içinde ed. H. Ekşi - Ç. Kaya, 30-45. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Patton, John. *Pastoral Care in Context: An Introduction To Pastoral Care.* Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.

Robert J. Wicks, "Introduction", in *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, ed. Robert J. Wicks et al, 2:1-7. New Jersey: Paulist Press, 1993.

Ross, Alistair. *Counselling Skills for Church and Fait Community Workers.* Maidenhead: Open Universty Press, 2003.

Seyyar, Ali. "İslami Değerler Açısından Manevi Sosyal Hizmetler". *Manevi Sosyal Hizmetler,* içinde ed. Ali Seyyar, 13-52. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.

Shafranske, Edward P. "The Contributions of Short-Term Dynamic Psychotherapy to Pastoral Psychotherapy". In *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al, 2:102-128. New Jersey: Paulist Press, 1993.

Smith, L. Scott. "What Is Faith?: An Analysis of Tillich's 'Ultimate Concern'". *Quodlibet: Online Journal of Christian Theology and Philosophy* 5, sy.4 (October 2003), erişim 03 Ocak 2017, http://www.quodlibet.net/articles/smith-tillich.shtml

Snodgrass, Jill. "From Rogers to Clinebell: Exploring the History of Pastoral Psychology". *Pastoral Psychology* 55, no.4 (February 2007): 513-525.

Söylev, Ömer Faruk. “Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.

Söylev, Ömer Faruk. “Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dini Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy.1, (2013): 179-202.

Strunk, Orlo. “A Prolegomenon to a History of Pastoral Counseling”. In *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al, 14-25. New Jersey: Paulist Press, 1993.

Şirin, Turgay. “Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli”. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013.

Tan, Hasan. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Teori ve Uygulama.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.

The American Heritage® Dictionary of the English Language. Fourth Edition, Published by Houghton Mifflin Company, Updated in 2009.

Tillich, Paul. *Theology of Culture.* ed. Robert C. Kimball, New York: Oxford University Press, 1964.

Uludağ, Süleyman. *İslam’da İrşad*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Underwood, Ralph L. “Pastoral Counseling in the Parish Setting”. In *Clinical Handbook of Pastoral Counseling,* ed. Robert J. Wicks et al, 1:332-348. New Jersey: Paulist Press, 1993.

VandeCreek, Larry. “Hastanede Yatan Kilise Üyelerine Yönelik Dua Vaizliği”. trc. Ali Rıza Aydın, *Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar* içinde der. Ali Rıza Aydın, 153-168. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Wise, Carroll A. *Pastoral Counseling: It’s Theory and Practice.* New York: Harper&Brothers Puhlishers, 1951.

Yancey, Philip. *Acı Çekilirken Tanrı Nerede? Güç Zamanların Üstesinden Gelebilmek İçin Teselli Eden, Şifa Veren Bir Rehber.* trc. Nur Nirven, İstanbul: Haberci Yayınları, 2008.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 297-320

Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi İle İlgili Görüşleri

Opinions of The Students Who is in Senior Year at The Faculty of Education's Primary School Teaching Branch About Religious Culture and Morality Teaching Classes

Muhammed Ali Yazıbaşı
Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Kırıkkale University Faculty of Islamic Education,
Department of Religion Education
Kırıkkale/Turkey
muhammedaliyazibasi@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0003-0369-1217

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10 Mart/March 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 13 Nisan/April 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 297-320
DOI: doi.org/10.18505/cuid.297230
Atıf/Cite as: Yazıbaşı, M. Ali. "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi İle İlgili Görüşleri - Opinions of The Students Who is in Senior Year at The Faculty of Education's Primary School Teaching Branch About Religious Culture and Morality Teaching Classes". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 297-320. doi: 10.18505/cuid.297230.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi İle İlgili Görüşleri

Öz: Ülkemizde hâlihazırda ilköğretim müfredatında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi 4. sınıftan itibaren yer almaya başlamaktadır. Söz konusu dersi İlahiyat Fakültesi bünyesindeki eğitim formasyonu alan İlahiyat Lisans ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi Bölümü programından mezun olanlar vermektedir. Alanla ilgili öğretmen bulunmadığı durumlarda ise dersi sınıf öğretmenleri okutmaktadır. Çalışmanın amacı, eğitim fakülteleri sınıf öğretmenliği bölümünün müfredatında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi ile ilgili Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü'nün son sınıf öğrencilerinin görüşlerini tespit etmektir. Fenomonolojik desenin kullanıldığı bu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Katılımcıların din hakkındaki bilgilerinin kaynağını genel itibariyle aile, yaz kuran kursları, sosyal medya ve kitaplar oluşturmaktadır. Katılımcılar, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin meslek hayatlarına katkı sağladığını, ders saatinin artırılması gerektiğini ifade etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: İlkokul, Sınıf Öğretmenliği, Din, Müfredat, Nitel Çalışma.

Opinions of The Students Who is in Senior Year at The Faculty of Education's Primary School Teaching Branch About Religious Culture and Morality Teaching Clasess

Abstract: Religious Culture and Morality Teaching classes are taught starting from fourth grades in primary school curriculum in our country (Turkey). This subject has been taught by graduates of Divinity Faculties and Primary School Religious Culture and Morality programs. In absence of a specialized teacher for that subject, it is taught by primary school teachers. The aim of that study is to specify opinions of students, who is currently at the final year of the Faculty of Education in Kırıkkale University, regarding Religious Education and Morality Teaching subject. In this phenomenologically framed research, a semi-constructed interview form has been used. The sources of interviewees' opinions about the religion mainly obtained from families, summer Quranic Courses, so-

cial media and books. Participants have suggested that the subject Religious Education and Morality is contributing to their teaching careers and subject hours should be increased in the curriculum.

Keywords: Primary School, Primary School Teaching, Religion, Curriculum, Qualitative Research.

SUMMARY

The greatest task of teachers is to achieve the desired goal in education and training. Even though curriculum, lectures and environment as efficient as they are, the teachers will make them more efficient. They should therefore be equipped with necessary knowledge, pedagogical formation, and have innovations in education and training. Otherwise, the desired efficiency of education and training in educational institutions cannot not be obtained. In the research, the opinions of the senior students of the classroom of the Education Faculty about the courses are highlighted.

The primary schools in the recent education system are the first example in the Ottoman education system. This school organization dates back to Islam. In the early days of the Ottoman Empire educational institutions were not established in order to educate teachers to conduct lessons. In the period of Sultan Fatih Mehmet, a different program was envisaged in the Eyup and Hagia Sophia schools to train. However, this practice of Fatih was abandoned in the process of progressing. In 1868, a teacher's school named Dârü'l-Muallimîn-i Sıbyan, which lasted for two years, was opened in order to train teachers for teaching in primary schools for only boys. Schools named Dârü'l-Muallimât were opened in 1869 to educate teachers for refuge schools for girls. During II. Abdülhamid, II. the Constitutional Monarchy and the Republican period, studied about the primary school teachers' schools were being carried out. The schools, which were opened to train elementary school teachers in the same periods, gave religious lessons with different names in the curriculum. Since 1996, the religion course has been taught in the first semester of the 4^{th} class under the name of Instruction of Religion Culture and Moral Education in the classroom teacher's course program.

In the study, the pedagogy approach is preferred from the qualitative research designs because it is aimed to reveal the religious education experiences of the senior students of Kırıkkale University, Education Faculty, Department of Elementary Teacher Education. Appropriate sampling, based on easy accessibility measures, is used. The sample consists of a total of nineteen senior students from Kırıkkale University, Education Faculty, Department of Elementary Teacher Education has been selected from the senior students. Participating students are selected from volunteers. Semi-structured interview form is used in this study where the phenomenological pattern is used as data collection method and tool. Questions have been reviewed by the experts of relevant fields and required corrections are made. Individual, face-to-face and semi-structured interviews are conducted with volunteered students.

The data has been obtained by semi-structured qualitative interviews in the direction of semi-structured interview form with nineteen students determined on a voluntary basis among senior students of the classroom teacher department. The interviews deciphered by the investigator are solved by the phenomenological coding technique. In the process, open coding has been done, the themes have been determined. The research findings that obtained by analyzing the data have been discussed in the light of related researches.

It is possible to bring together the opinions of the students on the Religion Culture and Moral Education Teaching course in the framework of four dimensions:

1. Sources of Religious Knowledge: Human being is a social entity.S/he is interacting with his/her surroundings at every moment of his/her life. As a result of this interaction, learning takes place in individual. The family is the source of information on the subject of religion. It can be said that communication and communication tools such as TV, radio, computer, smart or mobile phones are also used as a source of information about religion. In this sense, religion information is learned from more than one source.

2. Contribution of Teachers to Professional Life: Apart from the undergraduate program, the students who have received religious education from the 4th to, the 12th grade of the primary school will be able to teach both the

subjects of Religion Culture and Moral Education to the primary school 4th grade students through the course of Religion Culture and Moral Education, know how /what experience of the techniques. In this context, the teacher has the opportunity to begin to refer directly to education and teaching.

3. Course Credit Adequacy: The teaching profession requires knowledge and skill in more than one field. Teacher-educating schools are also required to determine the course and the credits of this course while preparing its programs. When the opinions of the participants are taken into account, it appears that the credits of the instruction of Religion Culture and Moral Education are inadequate. In addition to this, there are also participants who give opinions on adding courses to the program., the course includes religious psychology, religious development theories and so on.

4. Religion Culture and Moral Knowledge in Primary School Curriculum: The observations, interviews and survey results of religion psychology sciences/ religious studies reveal that people have belief in innate beliefs. Participants express that students are curious about *Allah, Heaven, Hell, Angel, Gin, Devil,* etc. are going to learn them based on scientific facts. In this context, it is seen that in the study, the inclusion of the Religion Culture and Moral Information course in the primary school curriculum in accordance with the level of development of the children, the specific plan, program and purpose and so on, contribute to the personality, identity formation and cognitive and affective development of the children.

GİRİŞ

Okullarda gerek hazırlanan müfredattan gerekse geliştirilen eğitim-öğretim materyallerinden etkin bir şekilde yararlanmada önemli fonksiyonlardan biri de öğretmenlerdir. Öğretmenler genel kültür, alan bilgisi ile birlikte pedagojik formasyon alanında da yeterli donanıma sahip olma durumundadır. Dolayısıyla yalnızca alanla ilgili akademik bilgiye sahip olmak öğretmenlik mesleği için yeterli değildir. Bu bağlamda öğretmenlerin kendi branşları ile ilgili alan bilgisi, eğitim-öğretim yöntem ve teknikleri, sınıf yönetimi, ölçme değerlendirme, etkin iletişim vb. hususlarda donanımlı olmaları her zaman önemini korumaktadır.

Öğretmenlerde olması gereken söz konusu donanımlar ilkokul 4. sınıf ders programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersini okutan öğretmenler için de önemlidir. İlkokul 4. sınıftan ortaokul 8. sınıfa kadar Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) derslerini İlahiyat Fakültesi bünyesindeki eğitim formasyonu alan İlahiyat Lisans ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi Bölümü programından mezun olanlar vermektedir. Ancak herhangi bir nedenle okulda veya diğer okullarda yeterli Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) öğretmeni olmaması durumunda 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersi sınıf öğretmenleri tarafından okutulmaktadır.[1] Söz konusu sınıf öğretmenleri ise eğitim fakültelerinin sınıf öğretmenliği bölümünden mezun olmaktadır.

Araştırmada ilkokul 4. sınıflarda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersini okutmak durumunda kalan ilkokul öğretmenlerinin mezun oldukları sınıf öğretmenliği lisans programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi ile ilgili görüşlerine yer verilmektedir.

1. İLKOKUL ÖĞRETMENİ YETİŞTİREN OKULARDA DİN DERSLERİ

Günümüz eğitim sisteminin ilk basamağını oluşturan ilkokulların Osmanlı eğitim sistemindeki karşılığı sıbyan mektepleri olup söz konusu okulların kuruluşu, İslam öncesine kadar uzanmaktadır.[2] İslam'ın ilk dönemlerinde açılan "Küttâb"[3]lara benzeyen mektepler için Klasik Osmanlı dönemi vakfiyelerinde Dârü't-Ta'lîm, Mektep, Mektephâne, Muallimhâne, Dârü'l-ilm, Taşmekteb ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca bu mekteplere şehir ve kasabaların her mahallesinde bulundukları için Mahalle Mektebi ve buralarda 5-6 yaşında sabi denilen küçük

---

1 MEB *Tebliğler Dergisi*, Kasım 2004, Sayı 2566.

2 Zeki Salih Zengin, "İslam Öncesi Arap Toplumlarında Eğitim", *Din Eğitimi*, Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 20.

3 Küttaplar hakkında daha geniş bilgi için bk. Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983), 33-48; Hıfzırrahman R. Öymen-Mehmet Dağ, *İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: MEB, 1974), 65-71.

çocukların eğitim görmesi nedeniyle de Sıbyan Mektebi adı verilmiştir.[4] Osmanlı'nın ilk dönemlerinde söz konusu okullarda ders okutacak öğretmenleri yetiştirmek için eğitim kurumları tesis edilmemiştir.[5]

Fatih Sultan Mehmet dönemine gelindiğinde sıbyan mektepleri için öğretmen yetiştirme konusunda dikkat çekici bir gelişme olmuştur. Fatih Sultan Mehmet, Eyüp ve Ayasofya medreselerinde, sıbyan mektebi muallimi olacaklar için, genel medreselerden farklı bir program öngörmüştür. Buna göre, muallim olacaklar, Arapça, Sarf ve Nahiv, Edebiyyât (Maanî, Beyan, Bedî), Mantık, Adâb-ı Muhasebe ve Usûl-i Tedris, Münakaşalı Akâid (İlm-i Kelâm), Riyâziyyat (Hendese ve Heyet) gibi dersleri almışlardır.[6] Ayrıca Fatih Sultan Mehmet vakfiyesinde ilkokul öğretmenlerinde bulunması gereken özellikleri şöyle sıralanmaktadır; "Muallim çok iyi bir mizaca ve karaktere sahip olacak, Tanrı'yı hoşnut etmek amacıyla davranacak, çocukları eğitmek için gayret gösterecek, yardımcısı da onun çocuklara öğrettiklerini tekrar ve müzakere ettirecek, görevini ağır bulup sevmemezlik etmeyecek ve çocuklara bilmedikleri konuları güzellikle ve yumuşaklıkla anlatacak..."[7] Burada öğretmenlerin davranışlarına, mizaç ve karakterlerine vurgu yapılması dikkat çekicidir. Çünkü ilkokul çağındaki çocukların rol model alacağı bireylerden birisi de öğretmenleridir. Dolayısıyla öğretmenlerin davranışları, iyi bir mizaca sahip olması, davranışlarının insancıl ve çağdaş pedagojiye uygun olması oldukça önemlidir.[8] Ancak, ilerleyen süreçte Fatih'in bu uygulamasından vazgeçilmiş sıbyan mekteplerinin derslerini medresede biraz okumuş veya okuma yazmayı kendi kendine öğrenmiş ağırbaşlı kimseler ver-

---

4 Osman Ergin, *Türk Maârif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1-2: 83; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 7; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 2; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Ankara:* Pegem Akademi, 2009), 88.

5 Zeki Salih Zengin, "İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4, sy.11 (2006), 129.

6 Muallim Cevdet, "Dârülmuallimîn'in 70. Sene-i Devriyesi", *Tedrisat Mecmuası*, Mart 1332 (1916) No: 6. 'den aktaran Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 92.

7 Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış,* 200.

8 Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 93

meye başlamıştır. Döneme ait araştırmalarda, söz konusu uygulamadan vazgeçildikten sonra sıbyan mekteplerinin derslerini mekteplerin yanındaki camii imamlarının verdiği ifade edilmektedir.[9]

Tanzimat döneminde her alanda olduğu gibi eğitim alanında da köklü değişikliklere gidilmiştir. Bu değişiklilerden sıbyan mektepleri de etkilenmiştir. Bu dönemde Usûl-i Cedid adı altında yapılan yeni bir düzenleme ile Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'nin kabul ve uygulamaya başlanması ve eğitimin modernleştirilmesi fikri doğrultusunda sıbyan mekteplerinin adı iptidaî mektepleri olarak değiştirilmiştir. Ancak iptidaî mektepler Maarif Nezareti'ne bağlıdırlar. Evkaf Nezareti'ne bağlı olan ve eski durumlarını koruyanlara ise yine sıbyan mektepleri denilmektedir.[10] Bu bağlamda ilköğretim seviyesindeki erkek iptidai mekteplerine öğretmen yetiştirmek üzere 1868 yılında Dârü'l-Muallimîn-i Sıbyan adında eğitim süresi iki yıl olan öğretmen okulu açılmıştır. Bu öğretmen okulunun öğretim programında, Kur'an, Tecvid, İlmihâl, Hesap, Ahlâk, Coğrafyaya giriş ve Usûl-i tedris gibi dersler yer almıştır.[11]

Kız iptidâi mekteplerine öğretmen yetiştirmek için de 1869 yılında Dârü'l-Muallimât adında okullar açılmıştır. Okulun öğretim programında din ilimlerine giriş, Osmanlıca dil kuralları, Kitâbet, Öğretim Usulü, Risâle-i Ahlâk, Hesap ve Defter tutma, Osmanlı Tarihi, Coğrafya, Mûsikî, Dikiş Nakış dersleri yer almıştır.[12]

II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde öğretim kurumlarının ders programlarında din derslerine daha fazla yer verildiği görülmektedir. Söz konusu dönemin ders programlarındaki din eğitim ve öğretimi derslerindeki artış öğretmen yetiştiren kurumlarda da görülmektedir. 1902 ile 1908 tarihleri arasında iptidaiye mekteplerine öğretmen yetiştiren İstanbul ve taşradaki kız ve erkek mu-

[9] Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 93.

[10] Eyüp Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri,* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006, 40-41.

[11] Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, 9.

[12] İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi* (Edirne: Paradigma Kitapevi Yayınları, 2002), 121.

allim mekteplerinin ders programlarında; Ulûm-i dîniyye, Tecvid ve Kur'an-ı Kerim, Akâid, Fıkıh, Dürr-i Yektâ Şerhi, Ahlâk ve İslam Tarihi vb. derslere yer verilmektedir.[13]

Meşrutiyet döneminin öğretmen yetiştirme politikası, hem donanım hem de sayı bakımından diğer dönemlere göre farklılık göstermektedir. Bu dönemde öğretmen yetiştiren okulların ders programlarında pedagoji derslerine daha geniş yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda öğretmen yetiştiren kurumların programlarında Fenn-i Terbiye, Usûl-i Tedris, Mûsikî, Elişi, Terbiye-i Bedeniyye gibi derslere yer verilmeye başlanmıştır. 1915 yılındaki Dârü'l-Muallimîn-i İbtidâinin ders programında din öğretimi ile ilgili aşağıdaki derslere yer verilmektedir:[14]

Dersler	1.Sene	2.Sene	3.Sene	4.Sene
Malûmât-ı Diniyye - Kur'an-ı Kerim	1	1	-	1
Malûmât-ı Diniyye - İbadât	2	1	2	-
Malûmât-ı Diniyye - Sîret-i Nebeviyye	-	-	-	-
Ahlâk ve Malûmât-ı Medeniyye ve Hukukiyye	-	1	1	1

II. Meşrutiyet dönemindeki öğretmen yetiştirme çabaları dönemin istenilen nitelikte ve sayıda ilkokul öğretmeni ihtiyacını karşılayamamaktadır. Bunun için ilkokullarda eğitim-öğretim genellikle dönemin öğretmen okullarında eğitim görmemiş, medrese mezunu veya medreseden ayrılmış, pedagojik yeterliliğe sahip olmayan kişiler tarafından yürütülmektedir.[15] Bu dönemde ve kurtuluş mücadelesinin verildiği ilk yıllarında ilkokullardaki öğretmen eksikliğini gidermek amacıyla vilayet Tedrisat-ı İbtidaiyye Meclislerinin kararıyla, yaz aylarında yeterlilik sınavı açılmaktadır. Bu sınavda başarılı olanlara verilecek belgenin geçerlilik süresi üç yıl ile sınırlandırılmaktadır. Sınavda sorulacak konuların içeriğine bakıldığında Kur'an-ı Kerim, Malûmât-ı Diniyye gibi din derslerine yer verildiği görülmektedir.[16]

[13] Geniş bilgi için Bk. Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitim ve Öğretimi 1876-1908* (Adana: Baki Kitapevi, 2003), 86-91.

[14] Hasan Ali Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 219; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 281.

[15] Yahya Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri* (Ankara: Doğan Basımevi, 1978), 227.

[16] Cemil Öztürk, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası* (Ankara: TTK Yayınları, 1996), 59.

II. Meşrutiyet dönemindeki öğretmen okulları ile ilgili düzenlemeler Cumhuriyet döneminde de devam etmektedir. 1924 yılında ilk öğretmen okullarının eğitim süresi 5 yıla çıkartılmaktadır. Daha önceki dönemde eğitim süreleri dört yıl olan ilkokul öğretmen okullarının programında din derslerinin saati haftada yedi iken 1924 yılında ilk öğretmen okullarının ilk iki senesinde haftada iki saat din dersine yer verilmektedir. Daha önceki yıllarla karşılaştırıldığında ilk öğretmen okullarının ders programlarında din derslerinin sayısının önemli derecede azaldığı dikkat çekmektedir.[17]1927 yılında köy mekteplerine öğretmen yetiştirmek amacıyla açılan Köy Muallim Mekteplerinin ders programında da din dersi saatlerinin sayısında bir değişiklik olmamıştır. Fakat söz konusu okulların eğitim ve öğretime başladığı 1927 yılında hazırlanan ders programında din dersine yalnızca 1. sınıfta haftada bir saat yer verilmiştir.[18] 1931 yılına gelindiğinde ise din dersleri ilk öğretmen okullarının müfredatından tamamen çıkartılmıştır.[19] İlkokul öğretmenliği okulları ders programında din derslerinin yer almaması 1951 yılına kadar devam etmiştir. Bu tarihten itibaren ilk öğretmen okulları programında din derslerine yer verilmeye başlanmıştır. Fakat bu dersler din dersini verebilecek bir öğretmen yetiştirecek kadar yeterli donanıma sahip değildir.[20]

VII. Milli Eğitim Şurası'na sunulan raporda ilkokullardaki din derslerini okutacak olan öğretmenlerin yetiştirilmesi konusu da yer almaktadır. Raporda, din dersini okutacak öğretmenlerin bu dersin öğretimindeki esasları bilmeleri gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Söz konusu durumun sağlanabilmesi için; kursların açılması, öğretmen okullarında din dersi öğretimi esasları ile ilgili konulara daha geniş yer verilmesi, öğretmen okullarının ders programında yer alan din derslerinin branş öğretmenleri tarafından okutulması gibi konuların gerekliliğine vurgu yapılmaktadır.[21]

1980 yılından itibaren din dersini okutacak öğretmenler için yaz aylarında kısa süreli hizmet içi eğitim kursları düzenlenmesine yönelik çalışmalar

---

[17] Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim,* 219-220.

[18] Öztürk, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, 95; Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim,* 219.

[19] Öztürk, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, 100.

[20] Krş. M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923- 2015)* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 88-91.

[21] Geniş bilgi için bk. 1961 yılı Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu.

başlatılmıştır. Fakat söz konusu çalışma bir türlü hayata geçirilememiştir. 1961 yılında hazırlanan raporda ifade edilen hususlar ve daha sonraki dönemlerdeki çalışmalarda yer alan din dersleri verecek öğretmenlerini yetiştirmek amacıyla görevde olan öğretmenler için yaz aylarında düzenlenecek olan kısa süreli yaz kursları ve ilkokul öğretmenlerinin yetiştirildiği kurumlardaki din derslerinin süre ve nitelik olarak zenginleştirilmesi gibi çabaların tam anlamda hayata geçirilmesi oldukça uzun zaman almıştır.[22]

1984 yılında MEB Talim ve Terbiye Kurulu'nun almış olduğu kararla ilkokullarda okutulan Müzik, Resim-İş, Beden Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri branş dersi sayılmıştır. Buna göre, 4. ve 5. sınıflardaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersini Yüksek İslam Enstitüsü, İslamî İlimler Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi mezunu olup isteyenler okutabilecektir.[23]

1997 yılından itibaren Türkiye'de öğretme yetiştirme programlarında önemli bir düzenlemeye gidilmiştir. Söz konusu düzenleme kapsamında İlahiyat Fakültelerinin yapısında değişikliğe gidilmiştir. Yüksek Öğretim Kurumunun 11.07.1997 tarih ve 97.23.1660 sayılı kararı ile İlahiyat Fakültesi İlahiyat Lisans Programı ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü olarak iki bölüme ayrılmış ve 11 İlahiyat Fakültesi bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü kurulmuştur. Bu bölümden mezun olanlar ilköğretimin 4. sınıfından ortaokulun 8. sınıfa kadar Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) derslerini okutmaları planlanmıştır. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı uygulamaya geçilememiş, dersleri okul müdürleri ve sınıf öğretmeleri vermiştir. İlköğretim ders programında yer alan özel bilgi, beceri ve yetenek isteyen derslerin kimler tarafından okutulması konusundaki tartışmalara Temmuz 2005 tarihindeki Milli Eğitim Bakanlığı genelgesi ile son verilmiştir. Genelge ile ilköğretim okullarının 4. ve 5. sınıf programları arasında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersleri ile özel bilgi, beceri ve yetenek isteyen müzik, resim-iş, beden eğitimi vb. derslerin branş öğretmenleri okutulmasına, ancak ihtiyacın

[22] Zengin, "İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği", 132.

[23] MEB *Tebliğler Dergisi*, Sayı: 2175, 5 Kasım 1984.

karşılanmaması durumunda sınıf öğretmenlerinin söz konusu dersleri okutabilecekleri kararlaştırılmıştır.[24]

1980 yılında önce Eğitim Enstitülerinin ders programında din dersi Din Bilgisi Öğretimi adı ile yer alırken bu tarihten itibaren isimleri Eğitim Yüksek Okulu olarak değişen okulların ikinci sınıf birinci yarıyılında bu ders Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi adı ile ders programda yer almaya başlamıştır. 1990 yılında Eğitim Yüksek Okulları 4 yıllık hale getirildiğinde din dersi yine aynı adla ders programında yerini korumuştur. 1996 yılından itibaren din dersi kısmi bir isim değişikliğine uğrayarak sınıf öğretmenliği bölümü ders programında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi adıyla 4. sınıfın birinci yarıyılında yer almıştır.[25] Halen din öğretimi dersi Eğitim Fakültesi sınıf öğretmenliği bölümü lisan programlarında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi adıyla yer almaktadır. Ders, 4. Sınıfın birinci döneminde haftada 2 saat olarak okutulmaktadır.[26]

İlköğretim 4. sınıfta Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) derslerinin alan öğretmenleri tarafından okutulması ile ilgili yasal engel bulunmasa da herhangi bir nedenle okulda veya diğer okullarda yeterli Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) öğretmeninin olmaması durumunda sınıf öğretmenlerinin 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersini okutmaları ihtiyaç haline gelebilmektedir.

---

24 24.06.2005 tarihinde 141 sayılı kararı ile İlköğretim Kurumlarının Yönetmeliğinde değişiklik yapmıştır. Yönetmeliğin 16. Maddesinde dördüncü fırkasında, "İlköğretim Okullarının 4'üncü ve 5'inci sınıflarında özel bilgi, beceri ve yetenek isteyen Beden Eğitimi, Resim-İş, Müzik, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi, Yabancı Dil, İş Eğitimi ve Bilgisayar dersleri aylık karşılığı ders saatini doldurmayan branş öğretmenleri ya da sınıf öğretmeni olup bu alanda hizmet içi eğitim sertifikası almış öğretmenler veya yüksek öğrenimlerini söz konusu diğer sınıf öğretmenleri tarafından ders mübadelesi yoluyla okutabilir." (MEB *Tebliğler Dergisi*, Kasım 2004, Sayı 2566.)

25 Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2011), 464-465; Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-2015)*, 186.

26 http://www.yok.gov.tr/documents/10279/49665/sinif_ogretmenligi.pdf/32dd5579-2e4d-454e-8c91-5e0594ebdf48 erişim tarihi 02 Mart 2017

2. YÖNTEM

2.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada, Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencilerinin dini hangi kaynaklardan öğrendikleri, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisini (DKAB) dersinin ilkokul 4. sınıf programında yer alıp almaması, okul deneyimi ve öğretmenlik uygulamasında din konusunda sorular alıp almadıkları, lisans döneminde aldıkları Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin hem meslek hem de gündelik hayatlarına katkısının olup olmadığı, bu dersle birlikte dini gelişim, din duygusu vb. başka bir dersin de lisan programında yer alıp almaması gibi konularda öğrencilerin görüşleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bundan dolayı çalışmada nitel araştırma desenlerinden görüngübilim yaklaşımı tercih edilmektedir.

2.2. Çalışma Grubu

Çalışmada örnekleme türlerinden olan ve kolay ulaşılabilirlik ölçütüne dayanan uygun örnekleme kullanılmıştır. Örneklem, Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencilerinden seçilen toplam on dokuz son sınıf öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcı öğrenciler gönüllü olanlar arasından belirlenmiştir.

2.3. Veri Toplama Yöntemi ve Aracı

Fenomonolojik desenin kullanıldığı bu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Sorular hakkında ilgili alan uzmanlarının görüşlerine müracaat yapılarak gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Pilot çalışma yapılarak soruların tekrar değerlendirilmesi yapılmıştır. Gönüllü öğrencilerle bireysel, yüz yüze ve yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır.

3. İŞLEM

3.1. Verilerin Toplanması

Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencileri arasından gönüllülük esasına göre belirlenen on dokuz öğrenciyle yarı yapılandırılmış görüşme formu doğrultusunda yarı yapılandırılmış nitel görüşmeler yapılmıştır. Aydınlatılmış Onam Formu aracılığıyla araştırmanın amacı ve süreci hakkında öğrenciler bilgilendirilmiştir. Öğrencilerin izni konu ile ilgili düşünceleri kayıt altına alınmıştır.

3.2. Verilerin Çözümlenmesi

Verilerin çözümlenebilmesi için görüşme kayıtları araştırmacı tarafından deşifre edilmiştir. Deşifre edilen görüşmeler, araştırmacı tarafından görüngübilimsel kodlama tekniğiyle çözümlenmiştir. Çözümleme sürecinde; kodlamalar (açık kodlama) yapılmış, temalar belirlenmiştir. Verilerin çözümlenmesi sonucunda elde edilen araştırma bulguları, alanyazındaki ilgili araştırmalar ışığında tartışılmıştır.

4. BULGULAR

4.1. Öğrencilerin Dini Bilgi Kaynakları ve Din Eğitimi Konusunda Yeterlilikleri

Aile, çocukların yetişmesi ve eğitimi açısından en önemli müesseselerden biridir. Çocuklar, hayata dair pek çok konuyu burada öğrenir. Onun içidir ki, aile çocukların ilkokulu, anne-babalar da onların ilk öğretmenleridir. Dolayısıyla çocukların din hakkında da bilgi edindiği kurum ailedir. [27] K4, din konusundaki bilgilerinin çoğunu ailesinden öğrendiğini "Genelini anne-babamdan öğrendim. Dedem ve dayılarım hafızdır. Aynı zamanda imam olarak görev yapmaktadır. Annem ise takvaya, dine çok önem verir. Namaz, oruç ve Kur'an bakımından dinin gereklerini elinden geldiği kadar en iyisiyle yapmaya çalışır. Köy çocuğuyum. Tarla ve hayvan işlerinden dolayı pek fazla kurslara gitme imkânım olmuyor. Annemden ve babamdan ne öğrendiysem o. Namaz kılmak, Kur'an okumak ve genel bilgileri ablam, abim, annem ve babamdan öğrendim." şeklinde ifade etmektedir. Anneanne, babaanne ve büyükbaba gibi aile büyüklerinin de gerek davranışları gerekse bilgileri ile çocukların din konusundaki bilgi birikimlerine büyük katkı sağladığı K12'nın ifadelerinden anlaşılmaktadır: "Din ile ilgili bilgilerimi genel anlamda büyüklerimden öğrendim. Çocukken özellikle babaannemin yanında büyüdüğüm için dua etmeyi, bazı sureleri ondan öğrendim. Hep onu namaz kılarken izlediğim için namazın nasıl kılındığını ondan öğrendim. Din anlamında genel sorularımı da hep dedem ve babaannemden cevapladı." Benzer

[27] Hüseyin Peker, *Din ve Ahlâk Eğitimi Psikolojik ve Metodik Esaslar* (Samsun: Aksi Seda Mat., 1998), 47.

düşünceler K15'in ifadelerinde de şu şekilde yer almaktadır: "Din ile ilgili bilgilerimi önce ailemden aile büyüklerimden, annem, babam ve dedemden öğrendim."

Ailelerin hepsinin din konusunda aynı seviyede eğitim almış olmaları beklenemez. Bazıları söz konusu alandaki bilgilerini dini temel kaynaklarından, bilimsel yollarla elde ederken diğerleri ise kulaktan dolma, bilimsel olmayan yollarla elde edebilmektedir. Bu durum ailelerin çocuk eğitimine de yansımaktadır. Bu noktada çocukluk döneminde aileden din hakkında öğrenilen bilgilerin bazılarının yanlış olduğu durumlar da olabilmektedir. Örneğin, K13 "Din ile ilgili bilgilerimi ilk olarak annem ve babamdan daha sonra da kuran kurslarında öğrendim. Ailem dini hikâyeler anlatarak öğretmeye çalıştılar fakat daha sonradan öğrendiklerim anlatılanların çoğunun yanlış veya eksik olduğuydu. Yanlış ve eksiklikler ise din kültürü derslerinden ve temel dini bilgiler kitabından düzeltmeye ve bu yanlışları aileme de aksettirmeye çalıştım. Ailemin kulaktan duyma ve Kur'an'da olduğunu söyledikleri çoğu olağan üstü şeyin (tabi ki mucizeler var) Kur'an-ı Kerim'i okuyunca onlara açıklamaya çalıştım. Okuma bilseler de mealini dinlemelerini istedim." ifadeleri ile ailesinden din hakkında öğrendiği bilgilerin çoğunun yanlış olduğunu dile getirmektedir.

Bireylerin din konusundaki diğer bilgi kaynakları kuran kursu ve camilerdir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan program dâhilinde söz konusu yaygın din eğitim kurumlarında yaz ve kış dönemlerinde din eğitim ve öğretimi yapılmaktadır. İnsanlar, din konusunda aile ortamında elde edemedikleri bilgilere bu kurumlarda ulaşma imkânı bulmaktadır. Kış döneminde kuran kurslarından genellikle yetişkinler eğitim alırken yaz tatili döneminde ise çocuklar eğitim almaktadır. Çocuklar buralardan öğrendikleri dini bilgileri hayatları boyunca kullanmaktadır. Örneğin K10, "Küçüklükten itibaren mahalle arkadaşlarımdan da özenerek anne-babamın rızasıyla yaz kuran kurslarına gittim. Namaz kılmak, dua ezberlemek, cüz, Kur'an okumak orada kazandıklarımdı." ifadelerinde din hakkında bilgilerini yaz kuran kurslarından öğrendiğine yer vermektedir. Yine benzer şekilde K7"İlk dini bilgimi ailemden öğrendim. 7 yaşına kadar böyle devam etti. Daha sonra mahallemizin camisinde verilen kuran kurslarına katıldım. Yaklaşık olarak bu süreç altı yıl devam etti." ve K9 "Din ile ilgili bilgileri küçükken abim yaz kuran kursuna giderdi ben de onunla beraber sorular sorarak

öğrenmeye çalışırdım. Bu esnada annem de olaya dâhil olurdu. Ardından 1. Sınıfa başladığımda yaylada kuzenlerimle beraber yaz kuran kursuna gittik. Kuran kursu hocamız çok iyiydi. Bildiklerimin yarısını ona bağlıyorum. Annemin, ailemin bu konuda bana yardımları çok büyüktür. Daha sonra her sene yaz kuran kursuna gittim." sözleri ile din ile ilgili bilgilerinin çoğunluğunu yaz kuran kurslarından elde ettiklerini ifade etmektedir.

Son dönemlerde bilim ve teknoloji hızlı bir şekilde gelişmektedir. Tv, bilgisayar, radyo, cep telefonu vb. teknolojik aletlerin ulaşmadığı neredeyse hiçbir yer kalmamıştır. Özellikle internet aracılığı ile insanlar istediği her türlü bilgi ve belgeye en kısa süre ulaşabilmektedir. Bu bağlamda bireyin din konusunda merak ettiklerini öğrenme hususunda da internet, tv, radyo gibi sosyal medya araçları da önemli rol oynamaktadır. Örneğin, K14 "Din ile ilgili bilgilerimi çocukluk yıllarımda gittiğim kuran kursu, annem-babam ve zaman zaman merak ettiğim çoğu şeyi internet ortamından araştırarak bilgi edindim." ifadelerinde din hususunda merak ettiklerini öğrenme konusunda internete başvurduğunu ifade etmektedir. Benzer düşünceyi K11"Dini bilgilerimin bir kısmını yaz kuran kurlarından, bir kısmını anne-babamdan, kısmını camiden bir kısmına da sosyal medya ve internet ortamından kendim öğrendim." ve K16 da "Şimdilerde karıştırdığım, takıldığım bir konu olursa internetten ayetleri okuyup o şekilde bakıyorum. Çünkü dinle alakalı gerçekle alakası olmayan şeyler üretilmeye başlandı son zamanlarda. İnsanlar dini yorumlamaya çalışıyor." şeklinde ifade etmektedir.

Din hakkında merak edilen konuları öğrenmek için başvurulan diğer bilgi kaynağı din içerikli kitaplardır. Birey okuma, anlama ve yorumlama becerisini elde ettikten sonra en doğru ve sağlam bilgiye ulaşabilmek için yazılı kaynaklara müracaat etmektedir. K11 "İslam ahlakı, Kıyamet ve Ahiret vs. kitaplar okuyarak bu alandaki bilgilerimi genişletmeye çalışıyorum. Yaratılış ve din benim için hep merak edilen bir konu olmuştur. Aslında bu derste öğrendiğim bir şey de kendi dinimi asıl kaynağından Kur'an ve Hadislerden öğrenmem gerektiği oldu." ifadeleriyle dini doğru ve sahih bir şekilde öğrenmenin yolunun dinin asıl kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadisleri okumakla mümkün olabileceğini dile getirmektedir.

İlkokul döneminde çocukların merak ettiği konulardan birisi de Allah, melek, cennet, cehennem vb. konulardır. Burada söz konusu alan ile ilgili doğru, güvenilir ve yanlışsız bilgiye sahibi olmak kadar, sahip olunan bilgilerin doğru, anlaşılır, öğrencinin anlayabileceği düzeyde onlarla paylaşmak da o kadar önemlidir. Bu bağlamda ilkokul çağındaki çocuklara din eğitimi verilirken pedagojinin gerekliliğini K9, "Öğrencilerim bu şekilde (din ile ilgili) sorular sorsa kavramları anlatabileceğimi düşünüyorum. Çevremden genellikle küçük kuzenlerime anlatıyorum. Aileler genelde Allah kafana taş vurur vs. kelimelerle onları korkuttuğu için beyninde Allah'ın kötü biri olduğu düşünceyi yayılıyor." şeklinde ifade etmektedir. Burada bilgi aktarımından ziyade bilişsel gelişimin somut döneminde olan öğrenciyle soyut kavramları paylaşma ve öğrenim alanı ile ilgili kazanımın sağlanması hususunda özel çalışma ve pedagojik eğitimin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bununla ilgili olarak K5, "Staj derslerinde din dersine hiç girmeden ama bu konularda soru aldığım zaman büyük bir ihtimalle cevaplamakta güçlük yaşarım. Bunun nedeni ise bilgi açısından değil karşımdaki öğrenci soyut düşünemediği için sorduğu soruyu somut bir düşünce haline dönüştürmekte güçlük çekebilirim." ifadeleri ile din eğitimi içerisinde yer alan soyut kavramları somutlaştırarak çocukların anlayabileceği seviyede anlatmanın zorluğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda din eğitimi verecek eğitimcilerin alanla ilgili bilgi yeterliliklerinin yanı sıra pedagojik donanıma sahip olmaları oldukça önemlidir.

4.2. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi Dersinin Meslek Hayatına Katkısı

Öğrenci, müfredat, fiziki imkânlar, eğitim-öğretim materyalleri okullardaki başarıyı etkileyen değişkenlerin başında gelmektedir. Söz konusu değişkenleri işlevsel hale getiren en önemli etmen ise öğretmendir. Çünkü onları uygulayarak hayata geçirecek olan öğretmenin kendisidir. Bu bağlamda öğretmenler alan bilgisi, genel kültür ve pedagojik formasyon bakımından donanımlı olmak durumundadır. Söz konusu ilkokul öğretmenleri olduğu zaman öğretmenin donanımlı olması daha da önem arz etmektedir. K6, "Biz bir inşaatın temeli gibi gelecek nesillerin temelini atıyoruz. Temel her yönüyle sağlam ve doğru olmalı ki bina yıkılmasın. Bireyde öğretimden çok eğitim önemsenmeli ki mutlu ve sağlıklı bir birliktelik içinde bu topraklarda yaşayabilelim." ifadeleri ile bireylerin kişilik, karakter, hayata bakışı ve hayatı anlamlandırmada sınıf öğretmenlerinin önemini dile getirmektedir.

Sınıf öğretmenliği bölümünde ders programında özel bilgi, beceri ve yetenek isteyen derslerden birisi de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersidir. Ders, bölümün ders programının yedinci döneminde yani 4. sınıfların güz döneminde haftada iki saat olarak yer almaktadır. Söz konusu dersin sınıf öğretmenliği öğrencilerini mesleklerine hazırlama noktasında farklı katkıları olabilir. Öncelikle bu ders, lisans eğitimi öncesinde din eğitimi almamış veya bu konuda kendisini yetersiz görenler için alanla ilgili bilgi eksikliğini gidermeye imkân sağlayabilir. Örneğin, K3 "Bizim az-çok dini bilgimiz var fakat olmayan kişilerin bilgilenmelerini sağlıyor." ve K9 **"**Lisan döneminde bu dersin bana çok katkısı oldu. Bildiklerimi ve bilmediklerimi tekrar etme, öğrenme açısından kendimi yeterli hale getirdiğimi düşünüyorum." ifadeleri ile lisans döneminde almış oldukları Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi sayesinde alan ile ilgili bilgi eksiklerini giderdiklerini dile getirmektedir.

Öğretmenlik mesleğinde alanla ilgili yeterli bilgiye sahip olmak kadar bu bilgileri öğrencinin anlayabileceği şekilde onlara aktarabilmek, hedeflenen kazanımlara ulaşabilmek de o kadar önemlidir. Bu bağlamda K12, "Dersimiz sadece bilgilerin olduğu bir ders değil, bu derste biz bir bilginin öğrenci seviyesine nasıl indirilip anlatılabileceğini de görüyoruz. Soyut olan kavramların öğrenciye nasıl verilebileceğini öğreniyoruz. Bu derste aslında bildiğimiz bilgileri öğrenci seviyesine indirip nasıl anlatacağımızı öğrendiğimizden kesinlikle çok yararlıdır." sözleri ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin bilgi elde etmenin yanında bu bilginin öğrenci ile paylaşımını kolaylaştırdığına dikkat çekmektedir. K7 de "Çünkü hiçbir şekilde neyi, nasıl anlatacağım konusunda fikrim yoktu. Bu ders sayesinde çocukların seviyesine din dersinde nasıl inilir, onlara nasıl cevap verilir öğrenmiş oldum." ve K19 da "Bu dersle din ile ilgili 'neyi', 'nasıl' çocuklara vereceğimizi öğreniyoruz." şeklinde benzer düşünceleri dile getirmektedir.

Eğitimde, öğretime konu edilen meselelerin gerçek hayatta karşılığının olması, öğrenme-öğretme ortamının gerçeğe uygun şekilde hazırlanması konunun etkin ve kalıcı öğrenilmesine katkı sağlamaktadır. Öğrencinin sahaya inmeden az da olsa alanı ile ilgili sınıf içerisinde örnek derslerin yapılması onun meslek hayatında başarılı olmasına katkı sağlar. K4, "Burada etkili olduğumuz öğrenme öğretme ortamı biz öğretmen olunca karşımıza çıkacak. Gelecek sorular verilen yanıtlar hepsi bizim için birer tecrübe." sözleri ile Din Kültürü ve Ahlâk

Bilgisi Öğretimi dersinde yapmış oldukları etkinlik ve sunumlar sayesinde kazanmış oldukları tecrübenin kendi meslek hayatına katkı sağlayacağını ifade etmektedir.

4.3. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi Dersinin Kredi Bakımından Yeterliliği

İlkokul 4. sınıf çağındaki öğrenciler bilişsel gelişimin somut döneminde bulunmaktadır. Durum böyle olduğu için söz konusu seviyedeki öğrencilere ders işlenişi daha da özen istemektedir. Bunun için öğretmen adaylarının lisans programları hazırlanırken okutulacak derslerin nitelikleri, içerikleri ve ders saatleri önemlidir. Bu bağlamda ilkokul 4. sınıf ders programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersini okutacak olan sınıf öğretmenlerinin lisans programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin kredisinin yeterli olup olmadığını ve alanla ilgili farklı derslere ihtiyaç olup olmadığını akla getirmektedir. Çünkü Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersi hem içerik bakımından hem de derste kullanılan kavramlar bakımından soyuttur. Bu bağlamada K1 "Çocukların dini gelişimleri, çocukların dini duyguları, çocukların din psikolojisi gibi konulara lisans programında yer verilmelidir. Çünkü 3-4 yaşlarından itibaren bireyler "Bizi kim yarattı?, Allah Nerede?" gibi sorular sormakta, inanç arayışına girmektedir. Bireye doğru bir şekilde yardımcı olabilmemiz için çocukların dini gelişimini, dini duyguları, din psikolojisini bilmeliyiz. Yetişkin yaşlarında dini inançlarını ve duygularını yanlış bir şekilde doldurmasını engellemiş oluruz. Ahlaklı, mantıklı, akıl yürütebilen ve inançlı insanlar yetiştirmiş oluruz." ifadesi ile lisans programındaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi ile öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanamayacağını dile getirmektedir. Lisans programında sadece bir dönemlik Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersini yetersiz gören K6 "Ben bu dersi yeterli buluyorum. Ama çocukların merak duygusu çok fazla olduğundan bazen bazı soruları karşısında yetersiz kalabiliyoruz. Bu yüzden bu dersimize ek olarak çocukların dini gelişimi, dini duygu ve dini psikolojisi (özellikle psikoloji olan çünkü bazı yanlış öğrenmeler çocukta korku ve endişeye yol açıyor) gibi alanların verilmesi öğretmenlik hayatımıza olumlu yönde katkı sağlar." ve K12 "Din dersinin tek dönem olması bence yeterli değil. En az iki dönem verilmesi gereken bir ders olduğunu düşünüyorum. Gerek öğretmenlik hayatımızda gerek öğrencilik hayatımızda en çok ihtiyaç duyacağımız bir

ders. İleride bir öğrencimiz haksızlığa uğradığını düşündüğünde biz ona Matematik dersi ile yaklaşamayız ama din dersinde öğrendiğimiz bilgileri kullanarak yardımcı olabiliriz. Şahsen ben okuldaki din dersi sonralarında da oldukça rahatladığımı hissediyorum. Çünkü manevi duygular insan için önemlidir. Bu ders lisan programlarında daha fazla yer verilmeli ayrıca öğretmen de çok önemli." şeklinde lisans programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin kredi olarak yetersizliğini dile getirmektedir. Benzer şekilde K19 "Din dersi öğretmeninin tam anlamıyla dört dörtlük şekilde öğrenciye verilebilmesi için bu tür konuların öğretmenler tarafından bilinmesi faydalı olacaktır. Sadece öğrencilerimize değil, kendi çocuklarımıza da ileride din ile ilgili bilgileri verirken de faydalı olabilir her anlamda. O yüzden de programda yer verilebilir. Yerinde olur bence." ve K13 "Şahsi olarak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersini hem yapı hem de zaman bakımından yetersiz görmekteyim. Çocukları daha iyi tanımak dini gelişim, din psikolojisi yönünden gelişimlerini bilmek din öğretimini kolaylaştıracak ve niteliğini arttıracağını düşünmekteyim." sözleri ile lisans programında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin gerek kredi olarak gerekse içerik olarak yeterli olmadığını ifade etmektedir. Fakat K3 "Bizim derslerimiz zaten fazla o yüzden bu konuların ders olarak verilmesi biraz abartı olur." ve K9 "Din dersi öğretimi lisans döneminde yeterli olduğunu düşünüyorum. Lisans derslerinde zaten yük fazla olduğu için derslere zaman ayırmak zordur." lisans programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin yeterli olacağını, bunun dışında din eğitimi ile ilgili bir derse ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir.

4.4. İlkokul Müfredatında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi

Örgün eğitim kurumlarının ders programlarında din dersine yer verilmesi yıllardır tartışılmaktadır. Söz konusu tartışmaları iki grupta toplamak mümkündür. Bir taraf din dersi soyut olduğu için ilkokul seviyesindeki öğrencilere okutulmasının uygun olmayacağını iddia etmektedir. Diğerleri ise insan fıtraten Aşkın Varlığa inanmaya muhtaç bir şekilde yaratıldığı için bireye hayatının her döneminde din eğitiminin verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda K11, "Bence ilkokul çocuklarına din dersi olduğundan daha çok verilmelidir. Çünkü "ağaç yaşken eğilir" atasözü tam da buna uygundur. Dini küçük yaşta

öğrenen bireyler dini kurallar ve ibadetlere daha alışkın bir şekilde hayat geçirebilirler." sözleri ile ilkokulların ders programında din dersine yer verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Her yaş döneminin kendine ait özellikleri bulunmaktadır. İlkokul çağındaki çocuklar etrafındaki olayları ve hayatı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Örneğin K8, "Evet verilmeli. Çünkü her birey "Nerden geldiğini, nereye gideceğini ve niçin yaşadığını sorgulayıp öğrenmek ister. İnsanoğlu fıtratı gereği bilmek ve merak ettiğini öğrenmek ister." ifadeleri ile çocukların hayatı anlamlandırmaları hususunda ilkokul döneminde verilen din eğitiminin büyük katkı sağladığını dile getirmektedir. Fakat K5, "İlkokulda din dersi verilmemelidir. Çünkü çocuklar bu yaşta soyut düşünemedikleri için bu tür konularla ilgili soruları başka konulara çekebilmektedir. Bu çocuğun kafasında yanlış bir kavramın oluşmasına sebebiyet verebilmektedir." sözleri ile din dersi soyut olduğu için ilkokul çağındaki çocuklara söz konusu dersin çocuklara okutulmaması gerektiğini savunmaktadır.

Eğitimde "Ne" öğretilmesi gerektiği kadar "Nasıl" öğretilmesi gerektiği de o kadar önemlidir. Öğrenime konu edilecek mesele soyut, öğrenci bilişsel gelişimin somut dönemindeyse bilginin doğruluğu, güvenilirliği ve bilimselliği kadar onu öğrenciyle uygun bir şekilde paylaşmak da o kadar önemlidir. İlkokul çağındaki öğrenciye Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinin nasıl işlenilmesi gerektiğini K15 "İlkokul çağındaki bir çocuğa din eğitimi verilmeli. Ama çocuğa verilen din eğitiminin içeriği iyi ayarlanmalıdır." ve K7 "Fakat bu bilgiler detaylı, kafa karıştırıcı, çocuğun seviyesinden yüksek olmamalı." sözleri ile dile getirmektedir. Benzer düşünceyi K15'de de görmek mümkündür. İlkokul çağındaki çocuklara okutulan din dersinin içeriğinin onların gelişim seviyelerine uygun olması gerektiğini, "İlkokul çağındaki bir çocuğa din eğitimi verilmeli. Ama çocuğa verilen din eğitiminin içeriği iyi ayarlanmalıdır. Genelden özele bir sıra izlenerek çocuğun dine karşı sempati duyması sağlanabilir." şeklinde dile getirmektedir.

5. TARTIŞMA

Natüralist eğitim anlayışının önemli temsilcilerinden Rousseau, çocukların gençlik dönemine kadar dini ya da ahlaki öğretilerle karşılaşmaması gerektiğini iddia etmektedir. Rousseau, Emile'i çocukluk döneminde din eğitiminden

uzaklaştırırken, bunu dinin önemsizliğinden dolayı değil, yanlış anlaşılmaya maruz kalacağından dolayı ön görmüştür.[28] Bu yaklaşımı savunanlar dinin bir yanılsama,[29] totem ve tabu[30] olduğunu insanın ilkelliğinden, acizliğinden ve zayıflığından kaynaklanan bir yöneliş[31] olarak tezahür ettiğini, bu nedenle çocuğun dine yabancı olduğunu iddia etmişlerdir.

Son dönemlerde gerek din psikolojisi gerekse din eğitimi alanlarında yapılan araştırmalarla, okulöncesi ve ilkokul çağındaki çocukların dine yabancı olmadığı ortaya çıkartılmıştır.[32] Söz konusu dönemde çocuklar, nereden geldik?, nereye gidiyoruz? bu dünyayı kim yarattı? gibi yeryüzünde meydana gelen olayları anlamlandırmaya yönelik sorulara cevap aramaktadır. Bu bağlamda çocukların zihinlerindeki sorulara en mantıklı cevabı verebilecek olgu dindir. İlkokul çağındaki çocuklara alan öğretmeni olmadığı durumlarda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersini sınıf öğretmeleri vermektedir. Bu itibarla sınıf öğretmenlerinin yetiştirildiği sınıf öğretmenliği bölümünün ders programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin ilkokul öğretmenlerinin gerek gündelik yaşamlarına gerekse meslek hayatlarına katkı sağladığı çalışmaya yansıyan genel fikirdir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Araştırma sonucunda elde edilen bilgiler, genel olarak sınıf öğretmenliği bölümü ders programında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi ile ilgili öğrencilerin görüşlerinin olumlu olduğu söylenebilir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi ile ilgili öğrencilerin görüşlerini dört boyut çerçevesinde bir araya getirmek mümkündür.

1. Dini Bilgi Kaynakları: İnsan sosyal bir varlıktır. Hayatının her anında çevresiyle etkileşim içerisindedir. Bu etkileşim sonucunda bireyde öğrenmeler

---

28 C. Daniel Baston, "Creative Religious Growth and Pre-Formal Religious Education", *Religious Education,* 1974, 69: 309.

29 Geniş bilgi için bk. Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği,* trc. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yay., 1997), 199-225.

30 Bk. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, tr. K. Sahir (İstanbul: Sosyal Yay., 1996), 11-34.

31 Sigmund Freud, *Toplum Psikolojisi,* trc. Kemal Saydam (İstanbul: Düşünen Adam Yay., 1993), 80.

32 Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1983), 45-46.

gerçekleşmektedir. Bireyin din konusundaki bilgi kaynağını aile oluşturmaktadır. Bununla birlikle yaz kuran kursları, alanla ilgili kitaplar ile tv., radyo, bilgisayar, akıllı cep telefonları gibi haberleşme ve iletişim aletlerinin de din hakkında bilgi edinme kaynağı olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu anlamda din birden fazla kaynaktan öğrenilmektedir.

2. Dersin Öğretmenlerin Meslek Hayatına Katkısı: Lisans programı dışında ilkokul 4. sınıftan lise 12. Sınıfa kadar din eğitimi almış sınıf öğretmeni adayları Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersi sayesinde hem ilkokul 4. sınıf öğrencilerine Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinde hangi konuları işleyeceğini hem de din eğitim-öğretiminde kullanabileceği yöntem ve teknikleri hususunda bilgi, tecrübe sahibi olmaktadır. Bu bağlamda öğretmen eğitim ve öğretime hazır bir şekilde göreve başlama imkânı bulmaktadır.

3. Ders Kredisinin Yeterliliği: Öğretmenlik mesleği birden fazla alanda bilgi ve beceri sahibi olmayı gerektirmektedir. Öğretmen yetiştiren okullar da programlarını hazırlarken bu doğrultuda ders ve bu dersin kredisini belirlemesi gerekmektedir. Katılımcıların ifadeleri dikkate alındığında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi dersinin kredisinin yetersiz olduğu görülmektedir. Ayrıca söz konusu ders ile birlikte din psikoloji, dini gelişim teorileri vb. derslerin programa ilave edilmesi ile ilgili görüş bildiren katılımcılar da bulunmaktadır.

4. İlkokul Müfredatında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) Dersi: Din Eğitimi, Din Psikolojisi bilim dallarının yapmış olduğu gözlem, mülakat ve anket sonuçları insanın doğuştan inanma istidadına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcılar, öğrencilerin Allah, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan gibi merak ettikleri konuları bilimsel gerçeklere dayalı, dinin sahih kaynaklarından öğrenilecek yerin okul olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda çalışmada, çocukların gelişim seviyelerine uygun, belirli plan, program ve amaç doğrultusunda okullarda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinin ilkokul programında yer almasının çocukların kişilik, kimlik oluşumuna ve bilişsel, duyuşsal gelişimlerine katkı sağladığı düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi.* Ankara: Pegem Akademi, 2009.

Akyüz, Yahya. *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri.* Ankara: Doğan Basımevi, 1978.

Aydın, Muhammed Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-2015)*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Baston, C. Daniel. "Creative Religious Growth and Pre-Formal Religious Education", *Religious Education*. 1974, 3/69.

Bilgin, Beyza. *İslâm ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.

Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1983.

Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümü ders programı, erişim 02 Mart 2017, http://www.yok.gov.tr/documents/10279/49665/sinif_ogretmenligi.pdf/32dd5579-2e4d-454e-8c91-5e0594ebdf48

Ergin, Osman. *Türk Maârif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, c. 1-2, 1977.

Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. trc. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1997.

Freud, Sigmund. *Toplum Psikolojisi*. trc. Kemal Saydam. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1993.

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. trc. K. Sahir. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Güven, İsmail. *Türk Eğitim Tarihi. Edirne*: Paradigma Kitapevi Yayınları, 2002.

Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. Ankara:

MEB *Tebliğler Dergisi*, Sayı 2566, Kasım 2004.

MEB *Tebliğler Dergisi*, Sayı: 2175, 5 Kasım 1984.

Mehmedoğlu, Yurdagül. *Okulöncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Milli Eğitim Basımevi, 1970.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2011.

Öymen, Hıfzırrahmân R. ve Mehmet Dağ. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: MEB, ts.

Öztürk, Cemil. *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*. Ankara: TTK Yayınları, 1996.

Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlâk Eğitimi Psikolojik ve Metodik Esaslar*. Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998.

Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler.* Ankara: TDV Yayınları, 1990.

Unat, Faik Reşit. *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Yavuz, Kerim. Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.

Yücel, Hasan Ali. *Türkiye'de Orta Öğretim*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

Zengin, Zeki Salih. "İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4, sy. 11 (2006): 127-154.

Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitim ve Öğretimi 1876-1908*. Adana: Baki Kitapevi, 2003.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 321-354

Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği

Reflections of the Qur'ānic Parables in Classical Arabic Poetry: The Example of the Noah Parable

Mücahit Küçüksarı
Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University of Necmettin Erbakan, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric.
Konya/Turkey
mucahitkucuksari@hotmail.com
ORCID ID http://orcid.org/0000-0001-7035-9420

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 18 Şubat/February 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 24 Nisan/April 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 321-354
DOI: doi.org/10.18505/cuid.292846
Atıf/Cite as: Küçüksarı, Mücahit. "Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği - Reflections of the Qur'ānic Parables in Classical Arabic Poetry: The Example of the Noah Parable". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 321-354. doi: 10.18505/cuid.292846.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği

Öz: Kur'an kıssaları, sahip oldukları zengin muhteva, dil özellikleri ve herkese hitap edebilme özelliği ile Arap edebiyatında büyük ilgi görmüştür. Özellikle şiir alanında bu kıssaların yansımalarını, en güzel biçimleri ile görmek mümkündür. Şairler bazen öykü-şiir tarzında eserler kaleme alarak, kendi yorumlarıyla birlikte bu kıssaları okuyucuya aktarmışlar, bazen de bu kıssalarda yer alan farklı motifleri, kendi duygularının aktarımı noktasında yardımcı unsur olarak kullanmışlardır. Nûh kıssası da dikkat çekici ve ibretli muhtevası ile şairler için bir ilham kaynağı olmuştur. Bazı şairler bizzat bu kıssayı anlatan şiirler kaleme almıştır. Bazıları ise bu kıssaya ait tufan, Nûh'un gemisi ve yaşı gibi motifleri şiirlerine dâhil etmişler ve böylece kıssaya telmihte bulunmuşlardır. Bu bağlamda, çalışmamızda Klasik dönemde yaşamış pek çok şairin divanı taranarak, farklı örneklere ulaşılmaya çalışılmış ve kayda değer görülenler ışığında Nûh kıssasının Arap şiirindeki yansımaları ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap şiiri, Kıssa, Nûh, Manzum-hikâye, Telmih.

Reflections of the Qur'ānic Parables in Classical Arabic Poetry: The Example of the Noah Parable

Abstract: The Qur'ān has received great attention in Arabic literature with its rich content, language features and the ability to address anyone. Especially in the field of poetry, it is possible to see the reflections of these parables in their most beautiful forms. The poets sometimes take the works of Story-poem and transfer these parables to the reader together with their own interpretations, and sometimes use different motifs in these parables as an aid to the transfer of their own feelings. Noah parable is also a source of inspiration for poets with its remarkable and exemplary content. Some poets have received poems describing this parable. Some of them included the motifs of this parable such as the flood, the ship of Noah and his age, in his poems, and so they alluded to the parable. In this context, many poets who lived in classical period were scanned in our study and tried to reach different examples and tried to reveal the reflections of Noah parable in Arabic poetry.

Keywords: Arabic poetry, Parable, Noah, Story-poem, Allusion.

SUMMARY

The Qur'ānic parables have a great influence on the Arabic language in terms of their content and style. The fact that these parables have a vivid narrative and that they have a direction that addresses everyone further increases the power of this influence. Arab poetry also has a vivid and enthusiastic narrative. Moreover, poetry has always been the most effective expression of Arabs. So it was unthinkable for Arab poetry to remain independent of this influence of the Qur'ānic parables.

Since the earliest times, stories and poetry have always been in life of all societies. All the experiences of life, such as wars, hunting adventures, heroisms and love sometimes found in the lines of poetry, sometimes in the lines of a story. For this reason, within literary genres, stories and poetry are always the most interesting. Moreover, these two literary genres have always been in an interaction throughout history. It is also possible to see this strong relation between Qur'ānic parables and poetry. Because there are so many impressive motifs in these parables that they become inspiration for the poets. In this context, the Noah parable should be mentioned in particular.

Noah's parable is a common theme in written and oral literary products of different cultures and literatures. This is not so different for Arabic poetry. Because some Arab poets have received poems -that it is possible to call such poems as story-poetry- describing this parable. And others used the motifs of this parable in their poems, and so they alluded to it.

The most important name among the poets who take poetry in story-poetry style is Umayya Ibn Abi al-Salt. Umayya, who included many prophets in his poems, gave a special importance to the flood event and he received many poems about this subject. In later periods, some names also wrote poems describing Noah's parable. But the number of these poems is not much. Therefore, it seems that a story-poem tradition does not appear in Arabic poetry, in the framework of the prophetic parables, as in Iranian and Turkish literatures.

It is noteworthy that the information conveyed in these poems sometimes coincided with the expression of the Qur'ān, and sometimes under the influence of other sacred books and cultures. However, it is a fact that non-Qur'ānic elements are included in poetry both in pre-Islamic periods and in

poems written in Islamic periods. For this reason, it can be said that Muslim poets do not feel obliged to stay bound to the Qur'ān when writing poems about the story of Noah. Besides, language and narration are quite common in story-poems in which Noah's parable is told. Literary arts are not used intensively. This shows that the real intention in such poetry is to inform people about these parables. It is possible to illustrate the following lines of Umayya Ibn Abi al-Salt as examples of the above mentioned:

مُنجِ ذِي الْخَيْرِ مِنْ سَفِينَةِ نُوحٍ يَوْمَ بَادَتْ لُبْنَانُ مِنْ أَخْرَاهَا
فَارَ تَنُّورُهُ وَجَاشَ بِمَاءٍ طَمَّ فَوْقَ الْجِبالِ حَتَّى عَلَاهَا
قِيلَ لِلْعَبِدِ سِرْ فَسَارَ وَبِاللهِ عَلَى الهَوْلِ سَيْرُهَا وَسُرَاهَا
قِيلَ فَاهْبِطْ فَقَدْ تَنَاهَتْ بِكَ الفُلْـــ ـكُ عَلى رَأسِ شاهِقٍ مُرْسَاهَا

[O God] save those who have goodness in the ship of Noah, when Lebanon is destroyed from the beginning to the end.

The tandoor boiled and grew with the water covering the mountains and even exceeding them.

It was said to Noah who the servant of God: "Walk" and he walked. I swear, despite all the horror he walked anyway.

And it was said to him "Land on the ground, because the ship has brought you to a high mountain, the place of settlement".

The second form of the reflection of Noah's story to Arab poetry is allusions. In this context, especially the personality of Noah, the flood event, the ship and the age of Noah are prominent symbols. These allusions have brought innovations to the style of expression of many poets and have made their poetry richer in terms of semantics. In these poems, Noah's features such as being savior, being compassionate, being loyal have been put forward. For example, Nabiga al-Zubiani says about Noah:

أَتَيتُكَ عَارِيًا خَلَقًا ثِيَابِي عَلَى خَوْفٍ تُظَنّ بِيَ الظَّنُونُ
فَأَلفَيْتُ الأَمَانَةَ لَمْ تَخُنْهَا كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ

I came to you with fear from my doubts, naked and with my old dresses.

And I saw that you did not betray your trust. Noah would not betray the same.

The flood event has sometimes become a symbol of tears and sometimes generosity. In these poems, often the art of exaggeration was applied. Emotions

are expressed in an exaggerated but very impressive way. Noah's ark is a symbol of loneliness and a savior. It has the ability to bring the differences together. Noah's ship is sometimes the symbol of the escape from degenerate society, sometimes the hair that appears in the face of love. It is possible to find an example of these mentioned in the following nice lines of Lisān al-Dīn Ibn al-Khatib:

مَا غَضَّ مِنِّي أَنْ أَخْلَفْتَ مَوْعُودِي   وَرَوْضُ خَدِّكَ أَضْحَى ذَاوِيَ العُودِ

وَقَالَ قَوْسُ عِذَارٍ فَوْقَ صَفْحَتِهِ   سَفِينَةُ الحُسْنِ قَدْ حَطَّتْ عَلَى الْجُودِي

Even if the garden of your side turns to a dried-up mule, I have never seen that you betrayed the promise you gave me.

Curved parts of the lovelock on his face said that the beauty ship sat on Mount Cudi.

When all these poems are viewed from the framework of Noah's parable, it is seen that the Qur'ānic parables enrich their poetry in terms of words and meaning, adding strength to the narrations of the poets. And his has helped to convey emotions and thoughts more effectively.

GİRİŞ

Bir medeniyetin dili ve edebiyatı, tarih boyunca çok farklı unsurlardan etkilenir. Elbette Arap dili için de durum farklı değildir. Nitekim tarihsel süreçte pek çok hususun bu dil üzerindeki etkisi bilinmektedir. Ancak bunların hiçbiri Kur'an-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki güçlü ve kalıcı etkisine sahip değildir.

Sahip olduğu belâgat özellikleri ve insanları etkileme gücü ile başka hiçbir dilde eşi ve benzeri olmayan bu "Kitap", Arap dilinin en önemli kaynağı durumundadır. Hz. Peygamber, kendisine nâzil olan âyetlerden birini ne zaman okusa, en önde gelen müşrikler de dâhil olmak üzere, dinleyen herkes hemen bu âyetlerin etkisi altına girmiştir.[1] Bu mucizevî yönünün dışında Kur'an-ı Kerîm'in, nâzil olduğu andan itibaren, Arap dili ve edebiyatı üzerinde pek çok bariz tesiri olmuştur. Bu bağlamda ilk olarak, Kur'an-ı Kerîm'le birlikte Arap dilinde Kureyş lehçesi ekseninde bir birlik sürecinin başladığı ifade edilmeli-

[1] Şevkî Ḍayf, *Târîḫu'l-edebi'l-'Arabî el-'aṣru'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 30.

dir.[2] Diğer yandan, Arapların daha önce bilmedikleri pek çok lafız, hem şiir hem de nesir türünde ortaya konan eserlere dâhil olmuştur. Bu lafızların tevhit, kulluk, secde gibi mazmûnları; bunların sosyal ve ferdi yaşama dair getirdiği ilkeler, Arap edebiyatı için yeni bir mahiyet arz etmiştir. Şu da ifade edilmelidir ki; Kur'an-ı Kerîm Arap dilinin, gereksiz ve anlaşılması güç lafızlardan arınıp, daha anlaşılır ve akıcı bir hüviyete bürünmesine katkıda bulunmuştur. İşte bu belîğ üslubun ortaya çıkmasıyla birlikte, Kur'an-ı Kerîm Arap edebiyatının omurgası konumuna gelmiştir. Şairler ve nâsirlerin, ürettikleri eserlerinde başvurdukları en öncelikli kaynak olmuştur.[3]

İslâmî dönemde şairler ve nâsirler, duygu ve düşüncelerini ifade ederlerken Kur'an-ı Kerîm'den faydalanmayı, ona atıfta bulunmayı üsluplarına zenginlik katmak için önemli bir tercih olarak görmüşlerdir. Ayrıca Araplar; konuşmalarında, hutbelerinde ya da sözlerinde bir âyete yer vermeyi önemsemişler; bunun konuşma ve yazılarına zarâfet, vakar ve incelik katacağına inanmışlardır.[4] Bu durumla paralel olarak, şiir, hutbe, mektup, makâme...vs. gibi edebî türlerde, Kur'an'ın letâfeti ve zarâfeti ışığında, yepyeni tasvirler ortaya çıkmıştır. Özellikle şiirlerde Kur'an'dan yapılan iktibâslar, anlamların zenginleşmesini, anlatımın daha çarpıcı ve etkileyici bir hale gelmesini sağlamıştır.[5]

Kur'an, ilahî buyrukları tebliğ ederken en etkileyici üslup ve ifade biçimlerini kullanarak, insan ruhunun derinliklerine nüfuz etmiştir. Bu üslup ve ifade biçimlerinden biri, hatta belki de en önemlisi kıssa üslubudur.[6] Çünkü kıssa, insanları etkileme gücü yüksek bir anlatım tarzıdır. Kur'an'daki kıssalardan herhangi birini okuyan kişi, o kıssanın bir köşesinde kendi hayatında cereyan eden olaylara şahit olur. Çevresindeki insanları ve onlarla ilişkisini görür.

---

2 Ḥanna el-Fâḫûrî, *el-Câmi' fî târîḫi'l-edebi'l-'Arabî el-edEbü'l-ḳadîm* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986), 307; Ahmed Ḥasen ez-Zeyyât, *Târîḫu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'n-Naḥḍa, ts.), 90.

3 Ḍayf, *el-'Aṣru'l-İslâmî,* 34; el-Fâḫûrî, *el-Câmi',* 307; Zeyyât, *Târîḫu'l-edeb*, 90.

4 Ebû Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Câḥız el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1403/1983), 1: 115.

5 Ḍayf, *el-'Aṣru'l-İslâmî,* 33-34.

6 İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yay., 1994), 197.

Bu bakımdan ilk dönemlerden günümüze dek kıssa, şiir ve nesirde de hep tercih edilen ve önemsenen bir anlatım tekniği olmuştur.[7]

Kur'an kıssalarında, anlatılan olaylar kadar, olayların anlatım tarzı da çok önemlidir. Bu kıssalar yalnızca anlatılan olaylara referans olmakla değil, bu olayları kendi anlatım tarzları içerisinde yeniden şekillendirebilme özelliği ile de kıssa olurlar. Dolayısıyla, değinilen olayların yeniden anlamlandırılması, söz konusu kıssaların anlamlarının bir parçasıdır. Kur'an kıssaları, diğer öyküler gibi, geçmişte yaşananların bize aktarılmasıdır. Ancak kıssalar, geçmiş bir olayı anlatırken kendilerini yeni bir olay haline getirme özelliğine sahiptir. Asıl olay, kıssanın şimdi anlatılıyor olmasıdır. Zira geçmiş bir olayın yeniden anlam kazanmasına yol açan şey, kıssanın anlatılma tarzı ve eylemi, kısacası anlatma olayıdır.[8]

Kur'an kıssaları, konuları ve olayları sunuş biçimleri bakımından müstakil bir edebî bir tür olmaması yönüyle diğer öykülerden ayrılmaktadır. Esasında, Kur'an'da İslâm tebliğini en güzel şekilde yapmanın yollarından biridirler.[9] Bununla birlikte bu kıssalarda, işin edebî güzellik boyutu da üst düzeydedir. Zira bu güzellik, ilahî mesajların gönüllere daha kolay sirâyet etmesinde önemli rol oynar.[10]

Bu kıssaların farklı edebî türlere konu olması, işin farklı bir boyutudur. Farklı milletlerin edebiyatlarına ait türler, tarih boyunca hep etkileşim içerisinde olagelmiştir. Bu etkileşimin en çok şiir ve hikâye türleri arasında olduğu ifade edilmektedir. Bu iki türün, duygu ve düşünceler ifade edilirken, en sık başvurulan anlatım yöntemlerinden olduğu bilinmektedir. Nitekim farklı kültürlerin edebî ürünleri arasında yer alan epik anlatımların, hem nesir hem de nazım örneklerine rastlanması, zamanla "hikâye-şiir" ya da "manzûm-hikâye" şeklinde isimlendirilen iç içe geçmiş edebî türlerin oluşumuna yol açmıştır.[11]

---

7 Abdulkerîm el- Ḫatîb, *el-Ḳaṣaṣu'l-Ḳur'ânî fî mantûḳihî ve mefhûmih* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1965), 8-9; Fadime Kavak, "Kur'ân'da Edebî Tasvîr" (Doktora Tezi, Bursa, 2008), 257 vd.

8 Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal* 1 (2009): 99-100.

9 Seyyid Kutub, *et-Taṣvîru'l-fennî fi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Dâru'ş-Şurûḳ, 2002), 143.

10 Kutub, *et-Taṣvîru'l-fennî*, 180.

11 Selçuk Çıkla, "Şiir ve Hikâye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâye ve Öykü-Şiir", *TÜBAR* 25 (2009): 52-53.

Arap şiirinde Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. Yûsuf, Hz. Süleyman, Ashâb-ı Kehf, Hârût ile Mârût gibi Kur'an'da anlatılan pek çok kıssanın izlerini görmek mümkündür. Nûh (a.s.) kıssası da pek çok unsuru ile şairlere ilham olmuş ve Arap şiirinde önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda yapılan incelemeler neticesinde, Nûh (a.s.) kıssasının Arap şiirine genel anlamda iki şekilde yansıdığı görülmüştür. Bunlardan ilki; "manzûm-hikâye" tarzında kıssanın anlatılması, ikincisi ise; farklı temalarda kaleme alınan şiirlerde bu kıssaya ait çeşitli unsurlara telmihlerde bulunulmasıdır. Bu bakımdan, çalışmanın bundan sonraki aşamasında, öncelikle Kur'an-ı Kerîm'e göre Nûh kıssası özet olarak ortaya konulacak, ardından bu kıssanın bizzat konu olduğu şiirler incelenecek, son olarak da bu kıssaya ait bazı bölümlerin, telmih unsuru olarak kullanıldığı şiirler ele alınacaktır.

1. KUR'AN-I KERÎM'E GÖRE ANAHATLARIYLA NÛH KISSASI

Tefsir kaynaklarında Nûḥ b. Lemek b. Mettûşelaẖ b. Aẖnûn olarak soy zinciri verilen Nûh (a.s.), Aẖnûn diye de isimlendirilen İdrîs'in (a.s.) torununun oğludur.[12] Gerek kavminin helâk olmasına gerek de Rabbine münacatta bulunurken çok ağlayıp gözyaşı dökmesine binaen "Nûh" diye isimlendirildiği söylenmiştir. Marangozluk mesleği ile hayatını kazanan Hz. Nûh'un 40, 50, 100 ve hatta 250 yaşında peygamber olduğuna dair farklı görüşler vardır.[13] İnsanlar, tufan olayından sonra gemide bulunanların neslinden türediği için Nûh (a.s.)

[12] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 11: 509; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaẖşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳ-i gavâmiḍi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2: 113.

[13] Ebû Muhammed Muḥyissunne el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Ḳur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-'Arabî, 1420/1999), 2: 201.

insanların ikinci atası kabul edilir.[14] Ulu'l-'azm[15] peygamberlerden olup ismi Kur'an-ı Kerîm'de 28 farklı sure ve 43 âyette zikredilir.[16]

Özellikle el-A'râf, Hûd, el-Mü'minûn, eş-Şuârâ, el-Kamer ve Nûh surelerinde Hz. Nûh kıssası ayrıntılı bir biçimde anlatılmaktadır. Buna göre insanlar, Nûh (a.s.) devrine kadar tevhîd inancı üzere yaşamışlardır. Ancak bu dönemde hak yoldan sapıp şirke düşmüşlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Nûh'u (a.s.) peygamber olarak görevlendirmiştir.

Nûh kıssasının seyrini genel hatlarıyla iki safhada değerlendirmek mümkündür. İlk safha; peygamber olarak gönderilişi, kavminin buna karşı tepkileri ve Hz. Nûh'un uzun yıllar karşılaştığı zorluklara aldırmaksızın, sabırla görevini ifa etmesinden müteşekkildir. Kıssanın, pek çok âyette yer verilen bu bölümü, Hûd suresinde özet olarak şöyle anlatılmaktadır:

25. Andolsun, biz Nûh'u kavmine elçi gönderdik. Onlara: "Ben (dedi), sizin için apaçık bir uyarıcıyım. 26. Allah'tan başkasına tapmayın! Ben, size (gelecek) elem verici bir günün azabından korkuyorum." 27. Kavminden ileri gelen kâfirler dediler ki: "Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Bizden, basit görüşle hareket eden alt tabakamızdan başkasının sana uyduğunu görmüyoruz. Ve sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Bilakis sizin yalancılar olduğunuzu düşünüyoruz." 28. (Nûh) dedi ki: Ey kavmim! Eğer ben Rabbim tarafından (bildirilen) açık bir delil üzerinde isem ve O bana kendi katından bir rahmet vermiş de bu size gizli tutulmuşsa, buna ne dersiniz? Siz onu istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayacak mıyız? 29. Ey kavmim! Allah'ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir. Ben iman edenleri kovacak değilim; çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi, bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum. 30. Ey kavmim! Ben onları kovarsam, beni Allah'tan (onun azabından) kim korur? Düşünmüyor musunuz? 31. Ben size: "Allah'ın hazineleri

---

[14] Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiya*, haz. Mahir İz (byy.: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985), 1: 4-5.

[15] Sözlükte, sabırlı, ve kararlı kimseler anlamına gelen bu tabir, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e azimli ve kararlı peygamberler gibi sabretmesinin emredildiği âyette (Ahkaf 46/35) geçmektedir. Bk Muhammed Aruçi, "Ülü'l-Azm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 294-295.

[16] Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 226.

benim yanımdadır" demiyorum, gaybı da bilmem. "Ben bir meleğim" de demiyorum, sizin gözlerinizin hor gördüğü kimseler için, "Allah onlara asla bir hayır vermeyecektir" diyemem. Onların kalplerinde olanı, Allah daha iyi bilir. Onları kovduğum takdirde ben gerçekten zalimlerden olurum." 32. Dediler ki: Ey Nûh! Bizimle mücadele ettin ve bize karşı mücadelede çok ileri gittin. Eğer doğrulardan isen, kendisiyle bizi tehdit ettiğini (azabı) bize getir! 33. (Nûh) dedi ki: "Onu size ancak dilerse Allah getirir. Ve siz (Allah'ı) âciz bırakacak değilsiniz. 34. Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. (Çünkü) O sizin Rabbiniz'dir. Ve (nihayet) O'na döndürüleceksiniz." (Hûd 11/25-34).[17]

Âyetlerden de anlaşıldığı üzere Nûh (a.s.), bir peygamber olarak görevlendirildiğini kavmine bildirmiş, görevinin sadece onları uyarmak olduğunu ve bunun karşılığında hiçbir ücret istemediğini teblîğ etmiştir. Ancak yalancılıkla suçlanmış ve tehdit edilmiştir. Bu aşamadan sonra Hz. Nûh'un uzun yıllar sürecek olan tevhîd mücadelesi başlamıştır. Tüm çabalarına rağmen, çok az sayıda kişi kendisine inanmış ve sonunda şu şekilde niyazda bulunmuştur: *"Nûh: Rabbim! dedi, kavmim beni yalancılıkla suçladı. Artık benimle onların arasında sen hükmünü ver. Beni ve beraberimdeki müminleri kurtar."* (eş-Şuarâ 26/117-118). Böylece kıssanın ikinci safhası başlamıştır.

Kıssanın bu aşamasıyla ilgili olarak, âyetlerde tufanın nasıl koptuğu, bu tufandan kurtulmak için Nûh'a (a.s.) gemi inşa etmesinin emredilmesi ve bu çerçevede gelişen olaylar anlatır. Yine Hûd suresinde kıssanın bu bölümüyle ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır:

36. Nûh'a vahyolundu ki: Kavminden iman etmiş olanlardan başkası artık (sana) asla inanmayacak. Öyle ise onların işlemekte olduklarından (günahlardan) dolayı üzülme. 37. Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır! 38. Nûh gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenler ise, yanına her uğradıkça onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: "Eğer bizimle alay ediyorsanız, iyi bilin ki siz nasıl alay ediyorsanız biz de sizinle alay edeceğiz! 39. Kendisini rezil edecek azabın kime geleceğini ve sürekli bir azabın kimin başına ineceğini

[17] Bu çalışmada yer alan âyetlerin çevirisinde *Türkiye Diyanet Vakfı Kur'an-ı Kerîm Meali* esas alınmıştır.

yakında bileceksiniz." 40. Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nûh'a dedik ki: "(Canlı çeşitlerinin) her birinden iki eş ile -(boğulacağına dair) aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye yükle!" Zaten onunla beraber pek azı iman etmişti. 41. (Nûh) dedi ki: "Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir." 42. Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nûh, gemiden uzakta bulunan oğluna: Yavrucuğum! (Sen de) bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma! diye seslendi. 43. Oğlu: Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım, dedi. (Nûh): "Bugün Allah'ın emrinden (azabından), merhamet sahibi Allah'tan başka koruyacak kimse yoktur" dedi. Aralarına dalga girdi, böylece o da boğulanlardan oldu. 44. (Nihayet) "Ey yer suyunu yut! Ve ey gök (suyunu) tut!" denildi. Su çekildi; iş bitirildi; (gemi de) Cûdî (dağının) üzerine yerleşti. Ve: "O zalimler topluluğunun canı cehenneme!" denildi. 45. Nûh Rabbine dua edip dedi ki: "Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin va'din ise elbette haktır. Sen hâkimler hâkimisin." 46. Allah buyurdu ki: Ey Nûh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.

47. Nûh dedi ki: Ey Rabbim! Ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, ben ziyana uğrayanlardan olurum! 48. Denildi ki: Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle (gemiden) in! Kendilerini (dünyada) faydalandıracağımız, sonra da bizden kendilerine elem verici bir azabın dokunacağı ümmetler de olacaktır. 49. (Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır." (Hûd 11/36-49).

Tufan olayı *"Ey yer suyunu yut! Ey gök suyunu tut! Sular çekildi iş bitirildi, gemi Cudi'ye oturdu. Zalimler toplumu yok olsun."* (Hûd 11/44) âyetinde de bildirildiği şekilde sona ermiş, inanmayanlar helâk olmuştur. Ayıca sular çekilmiş ve gemi Cûdi Dağı'na[18] oturmuştur. Bu olaydan sonra Hz. Nûh ve beraberindekiler

---

[18] Cûdî Dağı Güneydoğu Anadolu bölgesinde Türkiye-Irak sınırına 15 km. uzaklıkta, Dicle ırmağının kıyısında bulunan Cizre'nin 32 km. kuzeydoğusunda, Şırnak il merkezine 17 km. mesafededir. Elips biçiminde olan Cûdî dağı üzerinde 2000 metreyi aşan dört doruk vardır. Bunların en

"Ona denildi ki: Ey Nûh! Sana ve seninle birlikte bulunanlardan birçok ümmete bizden esenlik ve bereketlerle (gemiden) in." (Hûd 11/48) emriyle gemiden inerler. Artık Hz. Nûh, Hz. Âdem'den sonra insanlığın ikinci atası konumuna gelmiştir. Nitekim *"Onun neslini yeryüzünde kalanlar kıldık."* (es-Sâffât 37/77) âyetinde de bu durum ifade edilmektedir.

2. KLASİK ARAP ŞİİRİNDE NÛH KISSASI

Dünya edebiyatlarında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Nûh kıssası, Kur'an-ı Kerîm'de detaylı biçimde ele alınması nedeniyle olsa gerek, pek çok unsuru ile Arap şairler için önemli bir esin kaynağı olmuştur. Diğer kıssalarda olduğu gibi[19] az sayıdaki bazı örnekler hariç tutulursa, Arap edebiyatında, İran ve Türk edebiyatlarındaki şekliyle ana kurguya bağlı kalarak hikâyeyi yeniden üretme esasına dayalı manzûm veya mensûr bir anlatı geleneği oluşmamıştır. Bununla beraber, klasik dönem şiirleri incelendiğinde bazı örneklere rastlamak da mümkündür. Bu noktada ismi ilk zikredilmesi gereken şair Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt'tır (ö. 8/630 [?]).

Şiirlerinde Semûd kavimlerinin akıbetlerinin yanı sıra Nûh, İbrâhim, İshak, Yûsuf, Mûsâ, Dâvûd ve Süleyman gibi peygamberlerin kıssalarını konu edinen şiirler kaleme alan Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt, tufan olayına ayrıca önem vermiş bu konuda uzun kasideler kaleme almıştır.[20] Bu şiirlerde dikkat çeken

yükseği 2114 metredir. Bu tepelerden 2017 m. yüksekliğinde olanı "Nûh peygamber ziyareti tepesi" adını taşır. Detaylı bilgi için bk.: Hikmet Tanyu, "Cudi Dağı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 80.

19 İbrahim Fidan, "Kur'an Kıssalarındaki Motiflerin Arap Şiirinde Kullanımı Bağlamında "Yusuf'un (a.s.) Üç Gömleği", *Turkish Studies* 11, sy. 17, (2016): 342.

20 Tam adı Ebü'l-Kâsım Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt Abdillâh b. Ebî Rebîa b. Avf es-S̱eḳafî'dir. Taif'te doğmuştur. Çağdaşlarına göre semavî kitaplara daha hâkim olup, şiirlerinde dinî konulara fazlaca yer veren bir isimdir. Putperestliği bırakıp Hanîf dinini benimsediği söylenmektedir. el-Câḥız'a göre o dönemde Arap kabileleri arasında onun gibi bir dâhi yetişmemiştir. Bu sebeple peygamberlik iddiasında bulunduğu da zikredilmektedir. Bazı ihtilaflar olsa da genel kabule göre 8 (630) ya da 10 (632) yıllarında ölmüştür. Şiirlerini konu bakımından ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi eski Arap şiirinin geleneksel özelliklerini taşıyan medih, risâ, fahr gibi konulara dair olanlardır. İkincisi ise, Allah inancının telkinini, yerin ve göğün yaratılışını, melekler, hesap günü, cennet ve cehennem, zühd, dünyaya değer vermeme, semavî kitaplarda geçen Âd ve Semûd kavimlerinin âkıbetlerini, tûfan olayını, ayrıca Hz. Nûh, İbrâhim, İshak, Yûsuf, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman gibi peygamber kıssalarını konu edinen şiirler teşkil etmektedir. Bu konulara

husus, Kur'an anlatımının yanı sıra farklı kültürlere ait mitolojik unsurların da anlatıma dâhil edilmiş olmasıdır.[21] Zira Nûh kıssası ile ilgili olarak kaleme aldığı şiirleri incelendiğinde, bu şiirlerde yer alan bilgilerin bazen Kur'anî anlatım ile örtüştüğü, bazen Tevrat ve İncil'e dayandığı, bazen de farklı kültürlere ait mitolojik unsurlar ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.[22] Bu hususa Nûh'un gemisinden bahsettiği şu dizeler örnek olarak verilebilir:[23] (Vâfir)

جَزَى اللهُ الْأَجَلُّ المَرْءَ نُوحًا　　　جَزاءَ البِرِّ لَيْسَ لَهُ كِذَابُ
بِمَا حَمَلَتْ سَفِينَتُهُ وَأَنجَتْ　　　غَدَاةَ أَتَاهُمُ الْمَوْتُ الْقُلَابُ
وَفِيهَا مِنْ أَرُومَتِهِ عِيَالٌ　　　لَدَيْهِ لَا الظِّمَاءُ وَلَا السِّغابُ
وَإِذْ هُمْ لَا لَبُوسَ لَهُمْ تَقِيهِمْ　　　وَإِذْ صُمُّ السِّلَامِ لَهُم رِطَابُ
عَشِيَّةَ أُرْسِلَ الطُّوفَانُ تَجْرِي　　　وَفَاضَ الْمَاءُ لَيْسَ لَهُ جِرَابُ
عَلَى أَمْوَاجِ أَخْضَرَ ذِي حَبِيكٍ　　　كَأَنَّ سُعَارَ زَاخِرِهِ الهِضَابُ
بِآيَةٍ قَامَ يَنْطِقُ كُلُّ شَيْءٍ　　　وَخَانَ أَمَانَةَ الدِّيكِ الْغُرَابُ
وَأُرسِلَتِ الحَمامَةُ بَعدَ سَبعٍ　　　تَدِلُّ عَلى المَهالِكِ لَا تَهَابُ
تلَمَّسْ هَلْ تَرَى فِي الأَرْضِ عَيْنًا　　　وَغايَتُهَا مِنَ الْمَاءِ العُبَابُ
فَجَاءَتْ بَعْدَمَا رَكَضَتْ بِقِطْفٍ　　　عَلَيهِ الثَّأْطُ وَالطِّينُ الْكُبَابُ
فَلَمَّا فَرَّسُوا الآيَاتِ صَاغُوا　　　لَهَا طَوْقاً كَمَا عُقِدَ السِّخَابُ

Yüce Allah, ihsan sahibi ve yalanı olmayan Nûh'a iyiliğinin karşılığını vermiştir.

Gemisinin [yükünü] yüklenip de kesinleşmiş ölümün geldiği sabah onları kurtarması suretiyle...

dair şiirler yazması kendisine âhiret şairi denilmesine neden olmuştur. Ancak onun kendi inancıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in "Şiirleri iman etti ama kalbi inkârdadır" dediği de rivayet edilmiştir. Bk: Zülfikar Tüccar, Ümeyye b. Ebü's-Salt, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 304.

21 Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîḫu âdâbi'l-'Arab* (Kahire: Mektebetu'l-Îmân, ts.), 2: 130.

22 Râfi'î, *Târîḫu âdâbi'l-'Arab,* 2:130; Abdullâh Abdulcebbâr ve Muhammed Abdulmun'im Ḫafâcî, *Ḳıṣṣatu'l-edeb fi'l-Ḥicâz* (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 506.

23 Ebü'l-Kāsım Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt, *Dîvân* (Dimaşḳ: el-Matba'atu't-Te'âvuniyye, 1974), 336-338.

O [gemide] kendisiyle aynı nesilden [bazı] aile fertleri vardı ki, Onun (Nûh'un) yanında ne açlar ne de susuzların, [hallerini anlatmaya hacetleri] vardı.

Zira kendilerini koruyacak bir elbiseleri yoktu ve sert kayalar onlara yumuşaktı.

Tufanın gönderildiği akşam gemi yüzmeye [başladı]. Su öyle bir taşkın oldu ki bir dibi yoktu.

[Bu gemi], üzerinde rüzgâr izleri olan, alevli tepeler gibi kabaran yeşil dalgalar üzerinde [yüzüyordu].

Bir mucize ile bütün her şey konuşmaya başladı ve horozun emanetine karga ihanet etti.

Yedi [gün] sonra, tehlikelerden korkmayan ve cesaret gösteren güvercin gönderildi.

Araştır bakalım! Yeryüzünde, en uç noktası bir su pınarı olan, kuru yer bulabilecek misin?

Hızlıca uçtuktan sonra üzerinde siyah, yapışkan bir çamur bulunan salkımı getirdi.

Alâmetleri inceledikten sonra onun için, boyun bağı örer gibi bir gerdanlık yaptılar.

Görüldüğü gibi kasidenin ilk kısmında tufan olayı, gemi ve gemide bulunanlar tasvir edilmiştir. Bu tasvirler aslında Kur'an'daki anlatımdan çok da farklı değildir. Ancak yedinci beyitten itibaren, horoz, karga ve güvercinden bahsedilmektedir ki, Kur'an'da bu hayvanlara dair bilgi yer almamaktadır. Tevrat'ta ise tufan bittikten sonra Nûh'un (a.s.) gözetleme ve keşif amacıyla önce bir karga, ardından da güvercin yolladığından ayrıntılı bir biçimde bahsedilmiştir.[24] Şiirde anlatılan olaylar ile Tevrat'taki ilgili kısımlar karşılaştırıldığında bir farklılık olmadığı hemen anlaşılır.

Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt'ın bu kıssayla ilgili olarak Kur'an'ı referans aldığı beyitler de azımsanmayacak sayıdadır. Buna örnek olarak yine tufan olayını anlattığı kasidesinin bir bölümünde yer alan şu beyitler zikredilebilir:[25] (Hafîf)

مُنجٍ ذِي الْخَيْرِ مِنْ سَفِينَةِ نُوحٍ   يَوْمَ بَادَتْ لُبْنَانُ مِنْ أُخْرَاهَا

فَارَ تَنُّورُهُ وَجَاشَ بِمَاءٍ   طَمَّ فَوْقَ الْجِبالِ حَتَّى عَلَاهَا

---

[24] Tekvîn 8/5-12.

[25] Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt, *Dîvân*, 524-525.

قِيلَ لِلْعَبدِ سِرْ فَسَارَ وَبِاللّهِ   عَلَى الهَوْلِ سَيْرُهَا وَسُرَاهَا

قِيلَ فَاهْبِطْ فَقَدْ تَنَاهَتْ بِكَ الفُلْـــ   ـكُ عَلى رَأْسِ شاهِقٍ مُرْسَاهَا

[O Allah], Nûh’un gemisinden hayır sahibi olanları, Lübnan baştan sona helak olduğunda, kurtarandır.

Tandırı kaynadı ve dağların üzerini örtüp kaplayan hatta onları aşan su ile coştukça coştu.

[Allah’ın] kulu [Nûh]’a yürü dendi, yürüdü. Ve vallahi onun yürüyüp gitmesi o dehşete rağmendi.

[Gemiden] in, zira gemi seni karar kılacağı yer olan yüksek bir dağın başına ulaştırmıştır, denildi.

Bu beyitlerde aktarılan bilgiler aşağıda meali verilen Hûd suresinin 40 ve 41. âyetleriyle örtüşmektedir.

40. “Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nûh’a dedik ki: “Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri hakkında daha önce hüküm verilmiş olanlar dışındaki âilen ile iman edenleri ona yükle.” Ama, onunla beraber sadece pek az kimse iman etmişti. 41. (Nûh), “Binin ona. Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah’ın adıyladır. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” dedi.” (Hûd 11/40-41).

Bununla birlikte son beyitte yer alan “**مُرْسَاهَا**” kelimesinin “ **وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا**” âyetinden (Hûd 11/41) lafız yoluyla yapılan bir iktibâs olduğu da anlaşılmaktadır.

Nûh kıssası ile ilgili kaleme alınan hikâye şiir tarzındaki örneklerden biri de Emevî dönemi şairlerinden ‘Adiyy b. er-Riḳâ‘a (ö. 95/714) aittir. Ancak bu şiirde de Kur’an’da verilen bilgilerin dışında kalan bazı unsurların varlığı hemen dikkat çekmektedir. Söz konusu kasidenin bir bölümü şu şekildedir:[26] (Tavîl)

لَقَدْ كَانَ فِي نُوحٍ وَدَاوُدَ عِبْرَةٌ   لِمَنْ يَأْتَسِي بِالنَّاسِ أَوْ يَتَغَيَّرُ

رَأى اللّهُ نُوحًا فَاصْطَفَاهُ كَرَامَةً   وَكَانَ امْرُءًا مِنْ أُمَّةٍ لَيْسَ يُكفَرُ

---

26 ‘Adiyy b. er-Riḳâ‘, *Divânu şi‘r*, thk. Nûrî Ḥamûdî el-Ḳaysî, Hâtim ed-Ḍâmin (Bağdat: el-Mecma‘u’l-‘İlmiyyu’l-‘Irâḳî, 1987), 240.

فَلَمَّا عَلَا الْمَاءُ الجِبَالَ تَحَامَلَتْ ... سَفِينَةُ نُوحٍ وَهوَ فِيهَا يُكَبِّرُ

فَأَفرَعَ بِالجُودِيِّ نُوحٌ وَقَدْ بَدَا ... لَهُ ذِرْوَةٌ مِنْ جَانِبِ الطَّوْدِ مُجْزِرُ

فَأَرسَلَ وَحْفًا حَالِكًا وَحَمَامَةً ... وَمَا مُتَبَغِّي الخَيْرَ إِلَّا مُغَرِّرُ

فَمَا أَقْلَعَتْ تَرْتَادُ حَتَّى بَدَا لَهَا ... قَضِيبٌ مِنَ الزَيْتُونِ يَهْتَزُّ أَخْضَرُ

فَجَاءَتْ إِلَى نُوحٍ تَطِيرُ بِغُصْنِهَا ... فَصَلَّى عَلَيْهَا إِذْ أَتَتْهُ تُبَشِّرُ

صَلَاةَ مُجَابٍ يَسْمَعُ اللهُ صَوتَهُ ... وَأَوْرَثَها أَن لَيستِ الدَهرَ تَكبَرُ

Nûh ve Dâvud'[un kıssaların]da insanlara uyan ya da değiş[meye müsait ol]an kimseler için ibretler vardı.

Allah (c.c.) Nûh'u görmüş, lütufta bulunarak onu seçmişti. Ki o, inkârcılardan olmayan bir nesildendi.

Su, dağlar[ın boyun]a yükselince, Nûh'un gemisi [yükünü] yüklendi. O ise, içerisinde tekbirler getiriyordu.

Ardından Nûh, Cûdî'ye indi. Dağın yüksek tarafında bir zirveden suyun çekildiği göründü.

Hemen, simsiyah bir karga ve bir de güvercin yolladı. Sadece hayrı arzu eden, tehlikeye atılabilir.

Keşif için uçar uçmaz, salınmakta olan yemyeşil bir zeytin dalı göründü.

Dalıyla birlikte uçarak Nûh'a geldi. O da müjde vermek üzere kendisine geldiği için, ona duada bulundu.

Allah'ın, sesini işittiği, duası makbul olan birinin duasıydı [bu]. Ve ona asla yaşlanmamayı miras bıraktı.

İlk dört beyitte Kur'an'da anlatılan bilgiler verildikten sonra, karga ve güvercinin hikâyesi anlatılmaktadır.

Bunlarında dışında uzun kasideler halinde olmasa da vaaz ve öğüt verme amacı ile yazılmış kimi kasidelerde, kıssanın kısa bölümlerine yer verildiği de olmuştur. Nitekim el-Ḳuṭâmî et-Tağlebî'nin (ö. 130/747), Kur'an-ı Kerîm'in anlatımıyla da örtüşen şu dizeleri buna örneklik teşkil etmektedir:[27]

---

[27] Ömer b. Şuyeym b. ʻAmr b. ʻİbâd el-Ḳuṭâmî et-Tağlebî, *Dîvânu'l-Ḳuṭâmî*, thk. Mahmûd er-Rabîʻî (byy.: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-ʻÂmme, 2001), 320.

أمَا سَمِعْتَ بِأَنَّ الرِّيحَ مُرْسَلَةٌ فِي الدَّهْرِ كَانَتْ هَلَاكَ الْحَيِّ مِنْ إرَمَا

وَقَوْمِ نُوحٍ وَقَدْ كَانُوا يَقُولُ لَهُمْ يَا قَوْمِ لَا تَعْبُدُوا الْأَوْثَانَ وَالصَّنَمَا

فَكذَّبُوا مَنْ دَعَا لِلْخَيْرِ وَاجْتَنَبُوا مَا قَالَ وَامْتَلَأَتْ آذَانُهُمْ صَمَمَا

فَلَا هُمُ رَهِبُوا مَا قَدْ أَظَلَّهُمُ وَلَا نَبِيُّهُمُ عَمَّى وَلَا كَتَمَا

İşitmedin mi, bir zamanlar rüzgârın gönderilmesiyle İrem kentindeki canlıların yok olduğunu?

Nûh kavmini de [mi işitmedin? Hani Nûh] onlara, “ey kavmim putlara tapmayın” diyordu.

Hayra davet edeni yalanlamışlar, söylediğinden imtina etmişler ve kulakları sağırlıkla dolmuştu.

Ne onlar kendilerini bürüyen [azaptan] korktular ne de peygamberleri lafını esirgeyip ketum davrandı.

Bu beyitlerde de Hz. Nûh’un, kavmini uyarması, ancak buna karşılık onların kendisini yalanlaması ve onun davetine icabetten imtinâ etmeleri gibi Kur’an-ı Kerîm’de pek çok âyette de (el-A‘râf 7/59-69; Hûd 11/25-49; el-Mü’minûn 23/23-30; eş-Şuarâ 26/105-121) mevzu bahis olan hususlar dile getirilmektedir.

Sonuç olarak bu ve benzeri şiirlere klasik dönemde rastlansa da manzum bir anlatım geleneğinin klasik dönem Arap şiirinde oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Kur’an’ın referans olarak kullanıldığı beyitlerde, genelde daha sade ve detaydan uzak bir anlatımın bulunması da dikkat çekilmesi gereken bir diğer noktadır. Oysa özellikle Tevrat’ta yer alan bilgilerden beslenildiği aşikâr olan beyitlerde, kıssa ikinci planda kalabilmekte ve farklı hususlar ön plana çıkarılabilmektedir. Bununla birlikte bu şiirlerin edebî açıdan üst düzeyde olduğunu söylemek oldukça zordur.

Nûh kıssasının Arap şiirinde bir telmih unsuru olarak tezahürü yine çalışmanın önemli bir başlığı durumundadır. Bu bakımdan çalışmanın bundan sonraki aşamasında kıssanın doğrudan şiirin ana konusu olmadığı örnekler incelenecektir. Bir diğer ifadeyle medih, gazel, hikmet gibi farklı temalarda, telmih ve göndermeler yapmak suretiyle bu kıssaya ait ögelerin kullanımı ele alınacaktır.

3. NÛH KISSASINA AİT TELMİH UNSURLARI

Sözlükte parlamak, göz ucuyla bakmak manalarına gelen "lemḥ" (**لمح**) kelimesinden türeyen "telmiḥ" (**تلميح**), açıklama yapmaksızın bir şeye işaret etmek, üstü kapalı söylemek anlamlarına gelmektedir.[28] Terim olarak ise; mütekellimin, söz, şiir, hutbe ya da herhangi edebî bir üründe, yaygın bir mesele, nadir bir şiire yahut meşhur bir kıssaya göndermede bulunmasıdır.[29] Diğer yandan telmih, kimi kaynaklarda taẓmîn, ʿaḳd ve ḥall sanatları ile birlikte iḳtibâs sanatının bir bölümü olarak da kabul edilmektedir.[30]

Bedîʿî sanatlardan birisi olup belâgat ve fesâhat ilminde önemli bir yere sahip olan telmih sanatı, pek çok farklı metinde olduğu gibi Kur'an'ı Kerîm'de de karşımıza çıkabilmektedir. Örneğin; *"Allah'tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!"* mealindeki el-Ankebût suresinin 41. âyetinde, Araplar arasında meşhur olan "**أَرَقُّ مِنْ نَسجِ الْعَنْكَبُوتِ، وَأَضْعَفُ مِنْ بَيْتِهَا**" (Örümcek ağından daha ince, yuvasından daha zayıf) meseline yapılan bir gönderme yer almaktadır.[31]

Bilmece tarzında, anlaşılması oldukça güç telmihler yapılması, edebî açıdan bir kusur kabul edilir. Bir telmihin beliğ ve güzel addedilebilmesi için, anlaşılır olmakla birlikte, şairin yahut nâsirin ifade etmek istediği duygu ve düşünceleri anlam bakımından zengin kılıyor olması gereklidir.[32] İbnu'l-Muʿtez'e (ö. 296/908) ait şu dizelerde bunun örneğini görmek mümkündür:[33]

---

28 Ebû ʿAbdirrahmân el- H̱alîl b. Ahmed b. ʿAmr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Maẖzûmî, İbrâhîm es-Sâmarrâi (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3: 243; Ebû Naṣr İsmâil b. Ḥammâd el-Cevherî, *es-Ṣıḥâḥ*, thk. Ahmed Abdulgafûr ʿAttâr (Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1987), 1: 402.

29 Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Ves̱âik, 1423/2002), 7: 127; İbn Ḥıcce el-Ḥamevî, *H̱izânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, şerh: ʿİsam Şaḳyû (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004), 1: 406.

30 Abdurrahmân b. Ḥasen Ḥabenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-ʿArabiyye* (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1996), 2: 536.

31 el-Mueyyed-billâh Yahyâ b. Hamza el-ʿAlevî, *et-Ṭırâz li esrâri'l-belâga ve ʿulûmi ḥaḳâiḳi'l-iʿcâz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿUnṣuriyye, h. 1423), 3: 97.

32 el-Ḥamevî, *H̱izânetü'l-edeb,* 1: 406.

33 Şiir bazı kaynaklarda İbnu'l-Muʿtez'e (ö. 296/908) nispet edilirken (Bk.: Ebü'l-Ferec İbnu'l-Cevzî Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntaẓam fî târîẖi'l-mulûki ve'l-umem*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye,

أَتُرَى الْجِيرَةَ الَّذِينَ تَدَاعَوْا عِنْدَ سَيْرِ الْحَبِيبِ وَقْتَ الزَّوَالِ

عَلِمُوا أَنَّنِي مُقِيمٌ وَقَلْبِي رَاحِلٌ فِيهِمْ أَمَامَ الْجِمَالِ

مِثْلُ صَاعِ الْعَزِيزِ فِي أَرْحُلِ الْقَوْ مِ وَلَا يَعْلَمُونَ مَا فِي الرِّحَالِ

Acaba, zevâl vakti sevgili yürürken birbirlerini çağıran komşular,

Bilirler mi ki, ben dururum. Oysa kalbim onların arasında, develerin önünde göçer gider!

Topluluğun yüklerinin içerisindeki Azîz'in tası gibi! Oysa onlar yüklerin içindekini bilmezler.

Bu şiirde kıssa; şairin duygu, düşünce ve yaşanmışlıklarına karşılık geldiğine inandığı unsur ve motifleri alıntılama yoluyla, edebî sanatlarla birlikte kullanımı biçiminde hayat bulmuştur. Malum olduğu üzere Yusuf (a.s.) kardeşi Bünyamin'i (a.s.) diğer kardeşleriyle göndermemek için Allah'ın kendisine öğrettiği planı uygular ve krala ait bir tası yüklerinin içine saklar. Oysa kardeşlerin bundan haberleri yoktur. Şair aşkından kimsenin haberinin olmamasını, yüklerin arasına gizlenen tastan kimsenin haberi olmamasına benzetir. Böylece, kıssaya ait bu bölümle sevgilisine olan aşkı arasında bir irtibat kurarak hoş bir telmih örneği sergiler.

Nûh kıssasına ait gemi, tufan, uzun ömür gibi farklı motifler, pek çok şairin anlatım biçimlerine yenilikler katmış ve şairlerin bu kıssadan esinlenerek şiirlerini anlamsal bakımdan daha zengin kılmalarını sağlamıştır. Şimdi şairler tarafından telmihte bulunulan ve şiirlere edebî bir güzellik katan bu unsurlardan öne çıkanlar ele alınacaktır.

3.1. Nûh (a.s.)

Klasik Arap şiirinde Nûh kıssasına ait pek çok unsurun kullanıldığı görülmektedir. Kıssasının ana kahramanı olması hasebiyle ilk olarak, bizzat Hz. Nûh'un kişiliğine yapılan telmihler üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda ilk

1992), 8: 88; el-Ḥamevî, *Ḫizânetü'l-edeb,* 1: 406) diğer bazı kaynaklarda el-Ḥabbâz el-Beledî'ye (ö. 380/990) ait olduğu ifade edilmiştir. (Bk.: Salâhuddîn Ḫalîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Ṣafedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut, Turkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-'Arabî, 2000), 2: 43).

dikkat çeken husus, Allah'ın emri ve yardımı ile insanları boğulmaktan kurtaracak bir gemi inşa etmesi hasebiyle, bazı şiirlerde Nûh'un (a.s.) kurtarıcı kimliğine atıfta bulunulmasıdır. İbn Raşîḳ el-Ḳayravânî'ye (ö. 456/1064) ait şu dizelerde bunun örneği görülür:[34] (Basît)

أَمَرْتَنِي رُكُوبَ البَحْرِ مُجْتَهِدًا   وَقَدْ عَصَيتُكَ فاخْتَرْ غَيْرَ ذَا الدَّاءِ

مَا أنْتَ نُوحٌ فَتُنْجِينِي سَفِينَتُهُ   وَلا الْمَسِيحُ أَنَا أَمْشِي عَلَى الْمَاءِ

Gayret edip denize açılmamı emretmişsin. Sana karşı çıktım ki hastalık sahibi olmayan birini seçesin.

Ne sen, gemisi beni kurtaracak Nûh'sun, ne de ben, su üstünde yürüyebilecek Mesîh'im.

İbn Raşîḳ bu dizeleri, anlaşıldığı kadarıyla, kendisinden deniz yolculuğu yapmasını talep eden bir yöneticiye hitaben kaleme almıştır. Bu göreve uygun biri olmadığını ifade ederken, diğer yandan da bu görevin kendisi nezdinde kabul edilmeye değer olmadığını belirtmiştir. Gerekçe olarak da hem muhatabın hem de kendisinin zikri geçen peygamberlerin vasıflarına sahip olmadıklarını söylemiştir. Bu noktada Nûh'un (a.s.) insanlardan gemiye binmelerini istemesinin, imânî bir gerekçesi olduğuna yani bu geminin inananları boğulmaktan kurtardığına telmihte bulunarak, böyle bir amacı olmayan bu görevi ifa etme konusundaki isteksizliğini ortaya koymuştur.

en-Nâbiga eẕ-Ẕubyânî'nin (ö. 604 [?]) söylemiş olduğu bir medih şiirinin hâtime bölümünde Nûh'un (a.s.) başka bir özelliğine telmihte bulunulmuştur:[35] (Vâfir)

أَتَيتُكَ عَارِيًا خَلَقًا ثِيَابِي   عَلَى خَوْفٍ تُظَنَّ بِيَ الظَّنُونُ

فَأَلفَيْتُ الأَمَانَةَ لَمْ تَخُنْهَا   كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ

Sana, [yarı] çıplak, eski elbiselerimle ve şüphelerimden kaynaklı korkuyla geldim.

Oysa emanete ihanet etmediğini gördüm. Nûh da aynı şekilde ihanet etmezdi.

[34] Ebû Ali el-Ḥasen b. Raşîḳ el-Ḳayravânî, *Dîvân* (Beyrut: Dâru'ṯ-S̱eḳâfe, 1989), 24.

[35] Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiga eẕ-Ẕubyânî, *Dîvân*, şerh: 'Abbâs 'Abdussâtir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996), 73.

Şair burada bir müddet ayrı kaldığı memdûhla yeniden bir araya gelişinden bahsetmektedir. Ayrı kaldıkları bu süre sonunda, aralarındaki muhabbet bağının zarar görmesinden endişe ettiği ve bu duyguyla memdûha geldiği anlaşılmaktadır. Ancak bu düşüncesinin yersiz olduğunu fark etmiş, Hz. Nûh'un tüm engelleme ve karşı koymalara rağmen, Allah tarafından kendisine tevdî edilen göreve bağlı kalması ve emanete riâyet etmesine telmihte bulunmuş ve bu şekilde memdûhun da kendi aralarındaki sevgi bağını muhâfaza ettiğini ifade etmiştir.

Kıssada Hz. Nûh'un özelliği olarak vurgu yapılan bir diğer husus da şefkatli bir baba oluşudur. Nitekim kıssanın en çarpıcı noktalarından biri, oğlunun boğulma sahnesidir. Her ne kadar oğlu küfürde diretmiş olsa da bu sahne karşısında Hz. Nûh bir baba şefkatiyle Rabbine niyazda bulunmuştur. (Hûd 11/45). Yine tevhit mücadelesinde karşılaştığı tüm zorluklara rağmen kavminin kurtuluşu için yılmadan mücadele etmesi, kendisiyle alay edilmesine rağmen gemiyi inşa etmesi de onun şefkat ve merhametini gösteren bir husustur. İşte Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt[36] (ö. 8/630 [?]) tevhit inancından ve bazı peygamberlerin kıssalarından bahsettiği uzun kasidesinin beş ve altıncı beyitlerinde Allah'ın rahmetinin herkesi her durumda kuşattığını ifade ederken Nûh'un (a.s.) şefkat ve merhametine şu şekilde telmihte bulunmuştur: (Tavîl)

أَلَا لَنْ تَفُوتَ المَرْءَ رَحْمَةُ رَبِّهِ   وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الأَرْضِ سَبْعِينَ وَادِيَا

يُعَالَى وَتُدْرِكْهُ مِنَ اللهِ رَحْمَةٌ   وَيُضْحِي ثَنَاهُ فِي البَرِيَّةِ زَاكِيَا

كَرَحْمَةِ نُوحٍ يَوْمَ حَلَّ سَفِينَةً   لِشِيعَتِهِ كَانُوا جَمِيعًا ثَمَانِيَا

Uyan! Rabbinin rahmeti hiç kimseyi boş geçmez. İsterse yerin yetmiş kat altında olsun.

Yukarı çıkarılır ve Allah'ın rahmeti ona yetişir. Ve övgüsü yeryüzünde artar.

Nûh'un, tamamı sekiz kişi olan tebaası için gemiye yerleştiği günkü şefkati gibi...

Yukarıda zikredilen örnekler Hz. Nûh'un kişisel özelliklerinden hangilerinin klasik Arap şiirinde yer edindiğini göstermeleri bakımından önemlidir. Netice olarak; onun kurtarıcı, vefalı ve şefkatli olma vasıflarının öne çıktığı ve

---

36 Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt, *Dîvân*, 529.

şairlerin hayal dünyalarında kurguladıkları benzetmeler yoluyla bu özelliklere telmihlerde bulundukları görülmüştür.

3.2. Tufan

Tufan olayı kıssanın en önemli motiflerinden biridir. Zira inanmayanların yok oluşu bu tufan vesilesi ile olmuştur. Yani kıssada tufan ilahî bir azaptır. Şairler ise olaya farklı bir açıdan bakmışlar ve tufan olayını farklı duygularını ifade ederlerken daha çok mübalağa unsuru olarak kullanmışlardır, Mübalağa sanatına da genellikle cömertlik ve gözyaşının nitelik ve niceliğini ifade etmek için başvurmuşlardır. Mesela; İbn Ebî Ḥusayne (ö. 457/1065), Ramazan bayramı münasebetiyle dönemin bir yöneticisine yazdığı kasidesinde, cömertliğinden dolayı onu şu ifadeler ile methetmiştir:[37] (Hafîf)

بَحرُ جُودٍ إِذَا طَمَا جُودُ كَفَّيهِ　　　رَأَيْنَا البِحَارَ مِنْ خُلْجَانِهِ

لَوْ جَرَى مَا يُنِيلُهُ لَاحْتَقَرْنَا　　　عَصْرَ نُوحٍ وَالفَيْضَ مِنْ طُوفَانِهِ

Öyle bir cömertlik denizidir ki o, avuçlarının ihsanı dolup taştığında, denizleri onun koylarından sanırız.

İhsanda bulundukları [nehir olup] akacak olsa, Nûh'un asrını ve de tufanından doğan taşkını hor görürdük.

Bu iki beyitte tufan olayına telmihte bulunularak memdûhun cömertliği sebebiyle yaptığı bağışlar, tufan taşkınına benzetilmiştir. Memdûh öylesine cömerttir, bağışları öylesine çoktur ki bu durum âdeta Nûh tufanını anımsatmaktadır.

Usâme b. Münḳız'ın[38] (ö. 584/1188) kaleme aldığı bir şiirde de yine tufan olayına telmih yapıldığı görülmektedir. Şair, Allah'ın lütfunun bol, insanların ise cömertlikte O'nun yanına bile yaklaşamayacaklarını ifade etmek için şu beyitleri söylemiştir: (Basît)

---

37 Ebü'l-Fetḥ el-Ḥasen b. Ebî Ḥusayne Abdullâh es-Sulemî el-Ma'arrî, *Dîvân*, thk. Muhammed Esad Tales (Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1999), 1: 76.

38 Ebü'l-Ḥâris Mueyyiduddevle Necmuddîn Usâme b. Münḳız, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1996), 277.

لا تَرْتَجِ الْخَلْقَ فَالْأَبْوَابُ مُرْتَجَةٌ   دُونَ الحُطَامِ وَبَابُ اللهِ مَفْتُوحُ

والرِّزْقُ لَوْ كَانَ فِي أَيْدِي الْأَنَامِ أَبَوْا   أَنْ يَشْرَبَ الْمَاءَ مِنْ طُوفَانِهِ نُوحُ

لَكِنَّهُ فِي يَدَيْ مَنْ فَضْلُهُ أَبَداً   لِلطَّائِعِينَ وَلِلْعَاصِينَ مَمْنُوحُ

Yaratılanlardan medet bekleme, zira [verecekleri] kırıntılar dışında, kapılar[ı] kapalıdır. Allah’ın kapısı ise açıktır.

Eğer rızık, mahlûkatın ellerinde olsaydı, Nûh’un, tufanından [bir yudum] su içmesini bile kerih görürlerdi.

Ancak o (rızık), fazlı ebedi olanın ellerindedir. İtaat edenlere de isyan edenlere de bahşedilir.

Kur’an kıssaları, bazı tasavvufî yorumlarda insan ruhunun kendi aslına geri dönüş hareketini sembolize eden dolaylı anlatım biçimine dönüştürülebilmektedir. Bu anlatım biçimlerinde, kıssalarda yer alan olay ve eylemlerin ikincil dereceye indirgendiği görülür.[39] Tasavvufî şiir alanında önemli isimlerden biri olan İbnu’l-Fârıḍ’ın (ö. 632/1235) şu şiirinde bunun net bir örneğini görmek mümkündür:[40] (Tavîl)

وَلَو أَنَّ مَا بِي بِالْجِبَالِ وَكَانَ طُو   رُ سِينَا بِهَا قَبْلَ التَّجَلّي لَدُكَّتِ

هَوًى عَبْرَةٌ نَمَّتْ بِهِ وَجوًى نَمتْ   بِهِ حُرَقٌ أدوَاؤُهَا بِيَ أوْدَتِ

فَطُوفَانُ نُوحٍ عِنْدَ نَوْحِي كَأَدمُعِي   وَإيقَادُ نِيرَانِ الْخَلِيلِ كَلَوْعَتِي

وَلَولَا زَفِيرِي أَغْرَقَتْنِيَ أَدْمُعِي   وَلَولَا دُمُوعِي أَحْرَقَتْنِيَ زَفْرَتِي

Bendeki [aşk] dağlarda olsaydı, Sînâ Dağı “tecellî”den evvel yerle bir olurdu.

O aşk ki, gözyaşı[m] onu ifşâ eder, vecdi[m] onunla büyür ve yangının yaraları beni helâk eder.

Nûh’un tufanı, feryat edip ağladığımdaki gözyaşım, [İbrahim] Halîl’e yakılan ateşler ise yüreğimin yankısı gibidir.

Nefesim olmasa gözyaşlarım beni boğar, gözyaşlarım olmasa da nefesim beni yakardı.

Bu şiirde, Nûh (a.s.) kıssasıyla birlikte Musa ve İbrahim peygamberlerin kıssalarına da telmihte bulunulduğu dikkat çekmektedir. Şair Hz. Nûh ile ilgili

39 Tatar, “Kur’an’da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar”, 107.

40 Ebû Ḥafs Şerefuddîn Ömer b. el-Fârıḍ b. Alî b. Murşid es-Sa‘dî el-Ḥamevî el-Mısrî, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Ṣâdir, ts.), 47.

kısımda, tufan olayına göndermede bulunmuştur. Öyle ki; gözyaşlarını tufana benzetmiştir. Benzer bir durum mutasavvıf şahsiyetlerden, el-Kutup lakabıyla meşhur Abdulkerîm el-Cîlî'ye ait *en-Nâdirâtu'l-'Ayniyye* ismiyle ün kazanan meşhur kasidenin[41] şu beytinde de görülmektedir:[42]

جُفُونِي بِهَا نُوحٌ وَطُوفَانُهَا الدِّمَا وَنَوْحِيَ رَعْدٌ وَالزَّفِيرُ اللَّوَامِعُ

Göz kapaklarımda bir Nûh var, tufanı da kandır. Feryadım gök gürültüsü, nefesim levâmi'dir.[43]

Abdulkerîm el-Cîlî, kıssadan da yardım alarak, belki çok daha uzun cümlelerle ancak dile getirilebilecek duygularını, tek bir beyitte ifade edebilmeyi başarmıştır. Gözkapaklarında bir "Nûh" olduğunu söylemesinin nedeni, bu ismin çok ağladığı için Nûh'a (a.s.) verilmiş olmasıdır. O kadar çok ağlamaktadır ki gözyaşları adeta bir tufandır. Ama derdinden dolayı gözlerinden su yerine sanki kan boşanmaktadır. Yüksek sesle ağlaması ise gök gürültüsünü çağrıştırır. Tüm bunların içinde kendisine birazcık olsun nefes aldıran ise; çıktığı yolda, gönlünde varlığını hissettiği o aydınlıktır.

Tufan olayının bir telmih unsuru olarak kullanıldığı şiirlerden elde edilen veriler özetlenecek olursa; özellikle cömertlikten ve gözyaşından bahsedilen beyitlerde, tufan benzetmesinin yapıldığı söylenmelidir. Bu beyitlerde mübalağa sanatı kullanılmış ve yapılan benzetmeler yoluyla tufan olayına hoş telmihler yapılmıştır.

3.3. Nûh'un Gemisi

Nûh'un (a.s.) gemisi her devirde müminler için eşsiz bir ilhâm kaynağı olmuştur. Bu bakımdan, pek çok kişinin hislerinin tercümanlığını da yapmıştır. Mâlik b. Enes'in, sünnetin önemini belirtmek adına onu, Nûh'un gemisine benzetmesi; ona binenlerin kurtulacağını, binmeyenlerin ise boğulacağını söyleyerek, bu hususa dair hadîs-i şerîfe atıfta bulunması, zikredilebilecek örneklerden

---

41 Fidan, "Kur'an Kıssalarındaki Motiflerin Arap Şiirinde Kullanımı Bağlamında "Yusuf'un (a.s.) Üç Gömleği", 341.

42 Abdülkerim el-Cîlî, *en-Nâdirâtu'l-'Ayniyye*, thk. Yusuf Zîdân (Kahire: Dâru'l-Emîn, 1999), 65.

43 Tasavvufî bir terim olan "levâmi'" kelimesi, seyr-i sulûke yeni başlayanların hissettiği geçici gönül aydınlanması anlamına gelir. Bk. Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Ḳuşeyriyye*, thk. Abdulkerîm el-'Atâ' (Dimaşḳ: Mektebetu Dâri Tayyibe, 2000), 153.

sadece biridir.[44] Klasik Arap şiirinde de Nûh'un gemisinin şairler için bir ilham kaynağı olduğu, farklı temalardaki şiirlere, duyguların aktarımı noktasında anlamsal zenginlik kattığı bir gerçektir. Bu bağlamda muhteva bakımından birbirinden farklı, pek çok örnek zikretmek mümkündür. Zira gazel, ihvâniyyât, medih ve hikmet konulu pek çok şiirde telmihlere rastlanmaktadır. Örneğin, Lisânuddîn b. el-Ḫatîb (ö. 776/1374) bir gazel şiirinde şu hoş dizeleri dile getirir:[45] (Basît)

مَا غَضَّ مِنِّي أَنْ أَخْلَفْتَ مَوْعُودِي   وَرَوْضُ خَدِّكَ أَضْحَى ذَاوِيَ العُودِ

وَقَالَ قَوْسُ عِذَارٍ فَوْقَ صَفْحَتِهِ   سَفِينَةُ الحُسْنِ قَدْ حَطَّتْ عَلَى الْجُودِي

Yanağının bahçesi, kurumuş bir ağaca dönse bile, bana verdiğin söze ihanet ettiğini, hiç görmedim.

Ve yüzünün, her iki yanındaki zülüflerinin yay [gibi kıvrımları], güzellik gemisinin Cûdî'ye oturduğunu söyledi.

Şair ikinci beyitte, verdiği sözlere, sıkıntı çekmek ya da zarar görmek pahasına olsa da, asla ihanet etmeyen sevgilinin yüzünü, gemi ve Cûdi Dağı motiflerini kullanarak tasvir etmiş; yanağında beliren zülüflerin kıvrımlı kısımlarını gemiye, yanaklarını ise Cûdi Dağı'na benzetmiştir. Bu benzetme yoluyla da Nûh kıssasına telmihte bulunmuştur.

Tufan kopmuş ve sular kabarmışken inanan az sayıdaki insanın gemi içerisinde ıssız ve yalnız bir şekilde, ama Allah'ın gözetiminde ilerlemeleri şairlere ilham veren bir diğer sahnedir. Nitekim Ebü'l-Feth el-Bustî'ye (ö. 400/1010) ait şu dizelerde şairin yalnızlığı, geminin yalnızlığına benzetilerek kıssaya telmihte bulunulmuştur:[46] (Tavîl)

وإنْ جَاشَ طُوفَانُ الْهَلَاكِ فَإِنَّنِي   هُنَالِكَ نُوحٌ وَاعْتِزَالِيَ كَالْفُلْكِ

فَقُولُوا لِإخْوَانِي اسْتَقِيمُوا وَأَبْشِرُوا   جَمِيعًا فَإِنِّي وَالسَّلَامَةَ فِي سِلْكِ

---

[44] Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Miftâḥu'l-Cenneh fi'l-iḥticâci bi's-Sünneh*, (Medine: el-Câmi'tu'l-İslâmiyye, 1989), 76.

[45] Ebû Abdullâh Muhammed Lisânuddîn b. el-Ḫatîb es-Selmânî, *Dîvân*, thk. Muhammed Miftâḥ, (Beyrut: Dâru'ṯ-Ṯekâfe, 1989), 324.

[46] Ebü'l-Feth Ali b. Muhammed b. el-Ḥuseyn el-Bustî, *Dîvân* (Dimaşḳ: Matbû'âtu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1989), 140.

Eğer helak tufanı kabaracak olursa, ben orada bir Nûh, inzivâm ise gemi gibidir.

Kardeşlerime şöyle söyleyin: Dosdoğru olun ve hepiniz sevinin. Zira selamette olmam, istikâmet üzere olmama bağlıdır.

Şair bu dizelerinde, toplumda görülen sıkıntıların artıp adeta insanları yok eden bir tufana dönüşmesi halinde, kurtuluşun, onlardan uzaklaşmakta olduğunu anlatmak istemiştir. Bu bakımdan böyle bir hal vuku bulursa, durumunun Nûh'un (a.s.) durumu gibi, yalnızlığının ise inanan az sayıdaki kişi hariç tüm insanları yok eden tufan sularının üzerinde yüzen geminin yalnızlığı gibi olacağını ifade etmiştir.

Benzer duygular, Manṣûr b. İsmail el-Faḳîh'e (ö. 306/918) nispet edilen şu beyitlerde de görülmektedir:[47]

النّـــــاسُ بَــحْــرٌ عَمِيــقٌ وَالْبُعْــــدُ مِنْهُــمْ سَفِينَــه

وَقَــــدْ نَصَــحْتُـــكَ فَانْظُــرْ لِنَــفْسِــــكَ الْـــمِسْكِينَـــه

İnsanlar derin bir deniz, onlardan uzak olmak ise gemidir.

Sana nasihatim budur. Öyleyse zavallı nefsini düşün!

Sosyal hiciv temalı bu şiirde, insanlarla bir arada olmak yerilirken, yalnızlığa övgü vardır. Bunun yanı sıra kıssadaki tufan olayının karşılığı olarak, insanlar derin bir denize; onlardan uzak olmak ise, kurtarıcı vasfına binaen, gemiye benzetilmiştir. Dolayısıyla bu beyitlerde Nûh kıssasına telmih yapılmıştır. Hz. Nûh'un gemisinin kurtarıcı özelliği öne çıkarılarak yapılan benzer nitelikteki telmihlerden biri de Ebû Osmân el- Ḫâlidî'ye (ö. 371/981) aittir:[48]

أَعَاذِلُ إِنَّ كِسَاءَ التُّقَى كَسَانِيهِ حُبِّي لِأَهْلِ الْكَسَاءِ

سَفِينَةُ نُوحٍ فَمَنْ يَعْتَلِقُ بِحَبْلِهِمُ يَعْتَلِقُ بِالنَّجَاءِ

Ey kınayıcı! Takva elbisesini bana şeref ehline olan sevgim giydirdi.

[Onlar] Nûh'un gemisidir. Kim iplerine sarılırsa kurtuluşa sarılır.

Bu şiirde Nûh kıssasına yapılan telmihin yanı sıra, Hz. Peygamber'in ehl-i beyti ile ilgili olarak söylediği *"Ehl-i Beytim Nûh'un gemisi gibidir; ona binen*

47 Ebû Manṣûr Abdülmelik b. Muhammed es̱-S̱e'âlibî, *et-Tems̱îl ve'l-muḥâḍara*, thk. Abdulfettâh, Muhammed el-Ḥalû (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, ts.), 262.

48 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-S̱e'âlibî, *S̱imâru'l-ḳulûb fi'l-muḍâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985), 39.

kurtulur; uzak duran boğulup helâk olur"[49] anlamındaki hadisinden de mânen iktibas yapıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Nûh'un gemisinin, Arap şiirinde üzerinde durulan vasıflarından biri de toplayıcı ve bir araya getirici oluşudur. Nitekim Ebû Manṣûr es̱-S̱e'âlibî (ö. 429/1038), Hz. Nûh'un gemisinin bir şeyleri bir araya getiren ve toplayan anlamında, tıpkı *"Süfyân'ın Câmi'i"*, ibaresi gibi darbı mesel olduğunu ifade etmiş ve ardından buna örnek olarak şu beyitleri zikretmiştir:[50] (Hafîf)

يَا طَبِيبًا مُنَجِّمًا وَفَقِيهًا شَاعِرًا شِعْرُهُ غِذَاءُ الرُّوحِ

أَنْتَ طَوْرًا كَمِثْلِ جَامِعِ سُفْيَا نِ وَطَوْرًا تَحْكِي سَفِينَةَ نُوحِ

Ey doktor, müneccim, fakîh ve şiiri ruhun gıdası olan şair!

Sen kâh Süfyân'ın Câmî'i gibisin, kâh Nûh'un gemisine benzersin.

Endülüslü şairlerden eş-Şenterînî'nin (ö. 517/1123) memdûhun cömertliğini methettiği şiirinde de benzetme yoluyla, Nûh'un gemisi telmih unsuru olarak kullanılmıştır:[51] (Kâmil)

إِنْ طَافَ مِنْ حِدْثَانِهِ الطُّوفَانُ بِي فَمَكَارِمُ الْقَاضِي سَفِينَةُ نُوحِ

[Zamanın] bela ve musibetlerinden bir tufan beni sarsa, [bilirim ki] Kadı'nın cömertlikleri Nûh'un gemisidir.

Şair zamanın sıkıntılarının çok oluşunu tufana benzetirken, memdûhun cömertliğiyle kendisini her türlü sıkıntıdan kurtaracağına olan inancını ifade etmek için, geminin inananları kurtarması ile memdûhun cömertliğinin kendisini kurtarması arasında bir alaka kurmuş ve hoş bir telmih yapmıştır.

Bu örnekler göstermektedir ki, gazel, medih, hiciv, zühd gibi klasik Arap şiiri temalarında, Nûh'un gemisi farklı yönleriyle ve vasıfları ile şairlerin ilgisini çekmiş ve yapılan telmihler şiirleri anlam bakımından daha zengin hale getirmiştir.

---

49 Aḥmed b. Ḥanbel, *Feḍâilu's-Saḥâbe*, thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs, (Beyrut: Mues'esetu'r-Risâle, 1983), 2: 785; Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, (Kahire, Dâru'l-Harameyn, ts.), 4: 9.

50 S̱e'âlibî, *S̱imâru'l-ḳulûb*,39-40.

51 Ebü'l-Ḥasen Ali b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zeḫîra fî meḥâsini ehli'l-cezîra*, thk. İhsan Abbâs, (Libya: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 1979), 4: 850.

3.4. Nûh'un Ömrü

Nûh'un (a.s.) kaç yaşında vefat ettiğine dair kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. *"Andolsun, biz, Nûh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zulümlerini sürdürürlerken tûfan kendilerini yakalayıverdi."* (Ankebût 29/14) âyetinden yola çıkarak, tam 950 yıl yaşadığını ifade edenler olduğu gibi, âyetteki *"onların arasında"* ibaresi nedeniyle 950 yıldan daha fazla ömür sürdüğünü söyleyenler de olmuştur.[52] Bu çalışmanın asıl gayesi bu sayıyı tespit etmek olmadığı için sonuç olarak Nûh'un (a.s.) Kur'an'ın ifadesi ile en az 950 yıl yaşadığı bir gerçektir. Bu da çok uzun bir süredir. Bunca yıl verdiği mücadeleye rağmen sonuç olarak az sayıda insanın iman etmesi ise kıssanın ilginç yönlerinden biridir.

"Nûh'un ömrü" ifadesi Arap şiirinde uzun süreyi ifade etmek için kullanılmıştır. Doğal olarak farklı konuda kaleme alınan şiirlerde bu ifade ile karşılaşmak mümkündür. Bu hususa bir örnek olarak İbnu'l-Ḥaddâd el-Endelusî'nin (ö. 480/1087) el-Meriyye kralı el-Mu'taṣım b. Ṣumâdiḥ'i hicvettiği şu şiir zikredilebilir:[53] (Kâmil)

يَا طَالِبَ الْمَعْرُوفِ دُونَكَ فَاتْرُكَنْ   دَارَ الْمَرِيَّةِ وَارْفُضِ ابْنَ صُمَادِحِ

رَجُلٌ إِذَا أَعْطَاكَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ   أَلْقَاكَ فِي قَيْدِ الأَسِيرِ الطَّائِحِ

لَوْ قَدْ مَضَى لَكَ عُمْرُ نُوحٍ عِنْدَهُ   لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَالْبَعِيدِ النَّازِحِ

Ey iyiliği arzulayan, dinle de el-Meriyye yurdunu terk et ve İbn Sumâdih'a karşı çık!

Öyle bir adamdır ki o, sana bir hardal tanesi verse, seni zelil bir tutsağın zincirine de atar.

Onun yanında Nûh'un ömrü kadar vakit geçirsen, seninle uzaklara göçen biri arasında hiçbir fark olmaz.

el-Mu'taṣım'ın şairlere karşı tutumunun eleştirildiği bu beyitlerde, tüm şairlerin el-Meriyye'den ayrılması istenmektedir. Son beyit Hz. Nûh'un yaşına göndermenin yapıldığı, yani şairin kıssaya telmihte bulunduğu kısımdır. Bura-

52 Harman, "Nûh", 226.

53 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ḥaddâd b. Ahmed el-Endelusî, *Dîvân*, thk. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990), 184.

da Nûh'un ömrü, el-Mu'taṣım'ın yanında geçirilen hayatın değersizliğini ifade etme konusunda yardımcı bir unsur durumundadır.

İbn Sehl el-Endelusî'nin (ö. 649/1251) kaleme aldığı bir şiirde de yukarıdaki örneğe benzer bir şekilde, Nûh'un (a.s.) ömrü uzun yılları ifade etmek adına zikredilmiştir:[54] (Tavîl)

وَلَو أَنَّ عُمْرِي عُمْرُ نُوحٍ وَبِعْتُهُ   بِسَاعَةِ وَصْلٍ مِنْكَ قُلْتُ كَفَانِي

Eğer ömrüm Nûh'un ömrü [kadar uzun] olsaydı ve onu, seninle bir saatlik vuslat karşılığında satsaydım, bana yeter, derdim.

Şair, bir dostuna hitaben söylediği bu beyitte, dostuyla geçireceği bir saatin onsuz geçecek uzun yıllardan daha değerli olduğunu dile getirmiştir. Bu duygusunu aktarırken görüldüğü üzere Hz. Nûh'un ömrüne telmihte bulunmuştur.

Ölümün hak ve kaçınılmaz bir gerçek olduğunun hatırlatıldığı bir şiirde yine Nûh'un (a.s.) ömrüne telmihte bulunulmuştur. Söz konusu şiirde Ebü'l-'Atâhiye (ö. 210/825) duygularını şöylece dile getirir:[55] (Meczûu'r-remel)

نُحْ عَلَى نَفْسِكَ يَا مِسْـ   ـكِينُ إِنْ كُنْتَ تَنُوحُ

لَتَمُوتَـــنَّ وَإِنْ عُـــمْـ   ـمِرْتَ مَا عُمِّرَ نُوحُ

Ah zavallı, ağlayacaksan kendin için ağla!
Nûh'un yaşatıldığı kadar yaşasan da elbet öleceksin!

Son olarak Arap şiirinde Hz. Nûh'un yaşına, dua ifadelerinde de rastlandığını ifade etmek gerekmektedir. Nitekim İbn Nubâtâ el-Mıṣrî (ö. 768/1366) bir medih şiirinin hatime bölümünde, kıssaya telmihte bulunarak memdûha şu şekilde dua etmiş ve şiirine son vermiştir.[56] (Serî')

يَا رَبِّ هَبْهُ عُمْرَ نُوحٍ فَقَدْ   جَاءَ مِنَ الْجُودِ بِطُوفَانِ

Ey Rabbim, ona Nûh'un ömrünü bahşet. Zira cömertlikten bir tufan getirmiştir.

---

54 Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl el-İşbîlî el-Endelusî, *Dîvân*, thk. Yusrî Abdulganî Abdullâh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 75.

55 Ebü'l-'Atâhiye Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Suveyd, *el-Envâru'z-zâhiye* (Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, 1886), 67.

56 Cemâluddîn b. Nubâte el-Fârûḳî el-Mısrî, *Dîvân* (Beyrut: İḥyâu't-Turâs̱i'l-'Arabî, ts.), 488.

Bu örnekler göstermektedir ki; klasik dönem Arap şiirinde Nûh kıssasına ait pek çok unsur, şairler için duygu ve düşüncelerin daha etkileyici bir şekilde aktarımı noktasında ilham kaynağı olmuştur. Hem benzetmelerdeki hayal gücü hem de lafızların özenli bir biçimde seçilmesi bu kıssaya yapılan telmihlerin genelde edebî bir değere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerîm'de yer alan kıssalar, sahip oldukları muhteva ve üslup özellikleri ile Arap dili üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Elbette Arap şiirini de bu etkiden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Haddizatında dünya edebiyatlarında en eski devirlerden beri, hikâye ve şiir türlerinin hep etkileşim içerisinde olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerîm'in yanı sıra farklı din ve kültürlere ait yazılı metinler ya da sözlü anlatımlarda yer alan peygamber kıssaları, üslup ve muhtevaları ile şairler için ilham kaynağı olmuş; bu kıssalara ait unsurlar, şiirlere farklı biçimlerde yansımıştır. Nitekim Arap şiiri ve Nuh kıssası özelinde yapılan bu çalışma neticesinde hikâye ve şiir türleri arasındaki bu etkileşimin tezahürleri farklı boyutları ile belirgin bir biçimde görülmüştür.

Farklı dönemlere ait örnekler üzerinde yapılan incelemeler sonucunda, Nûh kıssasının iki farklı şekilde Arap şiirinde yansıma bulduğu söylenmelidir. Bazı şiirlerde bu kıssa bizzat anlatılırken; yani kıssa şiirin bizzat ana teması iken, bazı şiirlerde ise bu kıssaya ait çeşitli motifler telmih unsurları olarak kullanılmıştır.

Kıssanın belirli bölümlerinin anlatıldığı manzûm hikâye tarzındaki şiirlerde, kimi zaman Kur'an'da aktarılan bilgiler esas alınırken, kimi zaman da başta Tevrat olmak üzere kutsal kitapların ve farklı kültürlerin etkisi açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu durum hem İslam öncesi hem de sonrasında söylenen şiirlerde dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İslam dönemi şairlerinin Kur'an'daki anlatıma bağlı kalmak şeklinde bir kaygılarının olmadığı tespit edilmiştir. Öte yandan, bu tarzda kaleme alınan şiirlerin sayı bakımından oldukça az olduğu göz önünde bulundurulursa, Arap şiirinde peygamber kıssaları ile ilgili manzûm bir anlatı geleneğinin oluşmadığı ifade edilmelidir.

Bu kıssaya ait motiflerin bir telmih unsuru olarak kullanıldığı şiir sayısı ise çok daha fazladır. Bu şiirlerde özellikle Hz. Nûh, tufan olayı, gemi ve Hz. Nûh'un yaşına yapılan telmihler öne çıkmaktadır. Kıssaya ait bu ögeler, duyguların ifade edilmesi noktasında şairlere adeta tercüman olmuştur. Şairin hayal gücü ve içerisinde bulunduğu hali bu kıssanın farklı kısımları ile doğru ve estetik bir biçimde bağdaştırabilmesi nispetince, şiirlerin edebi değeri de oldukça yükselmiştir. Öte yandan, şairler sadece belirli konularda değil pek çok konuda Nûh kıssasına telmihlerde bulunmuşlardır. Örneğin; hiciv ve zühd temalı şiirlerde Hz. Nûh'un kurtarıcı, vefalı ve şefkatli biri olduğuna dikkat çekilirken, medih şiirlerinde tufan olayı cömertliğin derecesini ortaya koyan bir sembol olmuştur. Ayrılık, ilahi aşk ve benzeri konuların işlendiği şiirlerde ise yine tufan olayı bu sefer gözyaşını sembolize etmiştir. Aynı şekilde bir araya getirici ve kurtarıcı vasıfları yönüyle Nûh'un gemisi ve uzun ömrün bir sembolü olarak Nûh'un yaşı da şiirlerin anlamlarına zenginlik katan motifler olmuştur.

Sonuç olarak; Kur'an kıssalarının Arap şiirine yansımalarını Hz. Nûh kıssası örnekliğinde ele alan bu çalışmada klasik dönemlere ait şiirler incelenmiştir. Bu şiirlere Nûh kıssası çerçevesinden bakıldığında, Kur'an kıssalarının şairlerin anlatımlarına güç kattığı, lafız ve anlam bakımından şiirlerini zenginleştirdiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Abdullâh ve H̱afâcî, Muhammed Abdulmun'im. *Ḳıṣṣatu'l-edeb fi'l-Ḥicâz.* Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

'Adiyy b. er-Riḳâ'. *Divânu şi'r.* thk. Nûrî Ḥamûdî el-Kaysî-Ḥâtim ed-Ḍâmin. Bağdat: el-Mecma'u'l-'İlmiyyu'l-'Irâkî, 1987.

Ahmed b. Ḥanbel. *Feḍâilu's-Saḥâbe.* thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Mues'esetu'r-Risâle, 1983.

Ahmed Cevdet. *Kısas-ı Enbiya.* haz. Mahir İz. 6 Cilt. byy.: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Alevî, el-Mueyyed-billâh Yahyâ b. Hamza. *et-Ṭırâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi ḥaḳâiḳi'l-i'câz.* 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1423/2002.

Aruçi Muhammed. "Ülü'l-Azm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 42: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Begavî, Ebû Muhammed Muḥyissunne el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-'Arabî, 1420/1999.

Bustî, Ebü'l-Fetḥ Ali b. Muhammed b. el-Ḥuseyn. *Dîvân.* Dimaşḳ: Matbû'âtu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1989.

Câḥız, Ebû Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1403/1983.

Cevherî, Ebû Naṣr İsmâil b. Ḥammâd. *es-Ṣıḥâḥ*. thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cîlî, Abdülkerim. *en-Nâdirâtu'l-'Ayniyye*. thk. Yusuf Zîdân. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1999.

Çıkla, Selçuk. "Şiir ve Hikâye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâye ve Öykü-Şiir". *TÜBAR.* 25 (Bahar 2009): 51-85.

Ḍayf, Şevkî. *Târîḫu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-İslâmî.* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.

Ebü'l-'Atâhiye, Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Suveyd. *el-Envâru'z-zâhiye.* Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, 1886.

Fâḫûrî, Ḥanna. *el-Câmi' fî târîḫi'l-edebi'l-'Arabî el-edEbü'l-ḳadîm.* Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.

Fidan, İbrahim. "Kur'an Kıssalarındaki Motiflerin Arap Şiirinde Kullanımı Bağlamında "Yusuf'un (a.s.) Üç Gömleği". *Turkish Studies* 11, sy. 17. (2016): 335-356.

Ḫalîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḫzûmî-İbrâhîm es-Sâmarrâi. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Ḫatîb, Abdulkerîm. *el-Ḳaṣaṣu'l-Ḳur'ânî fî mantûḳihî ve mefhûmih.* Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1965.

Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 13: 224-227. İstanbul: TDV Yay., 2007.

Ḥamevî, İbn Ḥıcce. *Ḫizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. şerh. 'İsam Şaḳyû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004.

İbn Ebî Ḥuṣayne, Ebü'l-Fetḥ el-Ḥasen Abdullâh es-Sulemî el-Ma'arrî. *Dîvân.* thk. Muhammed Esad Tales. Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1999.

İbn Nubâte, Cemâluddîn el-Fârûḳî el-Mıṣrî. *Dîvân.* Beyrut: İḥyâu't-Turâs̱i'l-'Arabî, ts.

İbn Raşîḳ, Ebû Ali el-Ḥasen el-Ḳayravânî. *Dîvân.* Beyrut: Dâru's̱-S̱ekâfe, 1989.

İbn Sehl, Ebû İshâk İbrâhîm el-İşbîlî el-Endelusî. *Dîvân*. thk. Yusrî Abdulganî Abdullâh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mulûk ve'l-umem.* 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1992.

İbnu'l-Fârıḍ, Ebû Ḥafs Şerefuddîn Ömer b. Alî b. Murşid es-Sa'dî el-Ḥamevî el-Mıṣrî. *Dîvân.* Beyrut: Dâru Ṣâdir, ts.

İbnu'l-Ḥaddâd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Endelus. *Dîvân.* thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.

Kavak, Fadime. "Kur'ân'da Edebî Tasvîr". Doktora Tezi, Bursa, 2008.

Ḳuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm. *er-Risâletu'l-Ḳuşeyriyye.* thk. Abdulkerîm el-'Atâ'. Dimaşḳ: Mektebetu Dâri Tayyibe, 2000.

Kutub, Seyyid. *et-Taṣvîru'l-fennî fi'l-Ḳur'ân.* Kahire: Dâru'ş-Şurûḳ, 2002.

Lisânuddîn b. el-Ḫatîb, Ebû Abdullâh Muhammed es-Selmânî. *Dîvân.* thk. Muhammed Miftâḥ. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1989.

Meydânî, Abdurrahmân b. Ḥasen Ḥabenneke. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye.* 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1996.

Nâbiga eẕ-Ẕubyânî, Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir. *Dîvân.* şerh. 'Abbâs 'Abdussâtir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.

Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb.* 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Veṯâik, 1423/2002.

Râfi'î, Mustafa Sâdık. *Târîḫu âdâbi'l-'Arab.* 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Îmân, ts.

Ṣafedî, Salâhuddîn Ḫalîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât.* thk. Ahmed el-Arnâvut-Turkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-'Arabî, 2000.

Ṯe'âlibî, Ebû Manṣûr Abdülmelik b. Muhammed. *Ṯimâru'l-ḳulûb fi'l-muḍâf ve'l-mensûb.* thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985.

Ṯe'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *et-Temṯîl ve'l-muhâḍara.* thk. Abdulfettâh Muhammed el-Ḥalû. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, ts.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Miftâḥu'l-Cenneh fi'l-iḥticâci bi's-Sünneh.* Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1989.

Şengül, İdris. *Kur'ân Kıssaları Üzerine.* İzmir: Işık Yayınları, 1994.

Şenterînî, Ebü'l-Ḥasen Ali b. Bessâm. *ez-Zeḫîra fî meḥâsini ehli'l-Cezîra.* thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Libya: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 1979.

Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Evsaṭ.* 10 Cilt. Kahire, Dâru'l-Ḥarameyn, ts.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Ḳur'ân.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.

Tağlebî, Ömer b. Şuyeym b. 'Amr b. 'İbâd el-Kuṭâmî. *Dîvânu'l-Kuṭâmî.* thk. Mahmûd er-Rabî'î. byy. el-Hey'etu'l-Mıṣriyyetu'l-'Âmme, 2001.

Tanyu, Hikmet. "Cudi Dağı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tatar, Burhanettin. "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal* 1 (2009): 99-111.

Tüccar, Zülfikar. Ümeyye b. Ebü's-Salt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ümeyye b. Ebi's-Ṣalt, Ebü'l-Kâsım. *Dîvân.* Dimaşḳ: el-Matba'atu't-Te'âvuniyye, 1974.

Usâme b. Münḳız, Ebü'l-Ḥâris Mueyyiduddevle Necmuddîn. *Dîvân.* Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1996.

Zemaḫşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haḳâiḳ-i gavâmiḍi't-tenzîl.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Zeyyât, Ahmed Ḥasen. *Târîḫu'l-edebi'l-'Arabî.* Kahire: Dâru'n-Nahḍa, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 355-392

Şâh Velî Ayıntâbî'nin *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat

Shāh Walī ʿAynṭābī's Treatise Titled as al-Kavākib al-Mużī'a fī al-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya and its Analysis: Three Hadiths Three Truths

Raşit Çavuşoğlu
Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Türk İslâm Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Izmir Katip Celebi Universty Faculty of Islamic Education,
Department of Turkish Islamic Literature
İzmir/Turkey
rasitcavusoglu@gmail.com
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-7236-4896

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14 Mart/March 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Nisan/April 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 355-392
DOI: doi.org/10.18505/cuid.297932
Atıf/Cite as: Çavuşoğlu, Raşit. "Şâh Velî Ayıntâbî'nin *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat - Shāh Walī ʿAynṭābī's Treatise Titled as *al-Kavākib al-Mużī'a fī al-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya* and its Analysis: Three Hadiths Three Truths". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 355-392. doi: 10.18505/cuid.297932.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Şâh Velî Ayıntâbî'nin *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat

Öz: Bu çalışmada XVI. yüzyıl Halvetî şair ve mutasavvıflarından Şâh Velî Ayıntâbî'nin, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı risâlesi üzerinde durulmuştur. Risâle, müellifin yakaza halinde iken Hz. Peygamber tarafından kendisine uzatılan mektuptaki üç hadisin dinî-tasavvufî yorumunun yapıldığı, tasavvufa dair bir eserdir. Mezkûr üç hadis, sırasıyla Üveys el-Karanî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali ile doğrudan ilgili olmakla birlikte, eserde pek çok tasavvufî düstur ve kavram da işlenmiştir. Çalışmamızın giriş bölümünde müellif ve eserleri hakkında kısaca malumat verilmiştir. Eserin sebeb-i telifi, nüsha tavsifi, konusu ve muhtevasını ele aldığımız birinci bölümde ayrıca risâlenin tasavvufî tahlili de yapılmıştır. İkinci bölümde ise, risâlenin transkripsiyonlu metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Hadis, Risâle, Tasavvuf.

Shāh Walī ʿAynṭābī's Treatise Titled as al-Kavākib al-Mużī'a fī al-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya and its Analysis: Three Hadiths Three Truths

Abstract: This article studies the treatise titled as *al-Kavākib al-Mużī'a fī at-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya* by Khalvatī poet and sufi Shāh Walī ʿAynṭābī. The treatise is about a mystical interpretation of three hadiths that the writer claims these hadiths were written in the letter delivered to him by the Prophet when he was in the state of consciousness (*yaqaẓa*). The mentioned hadiths respectively are directly related to Uwais al-Qaranī, Hażrat Abū Bakr and Hażrat ʿAlī, there are also many mystical principles and notions dealt with in the treatise. The introduction gives precise information on the writer and his works. The first part of the article discusses the reasons why the treatise was written, its subject and content and then there is a mystical analysis of the treatise in this part. The second part of the article includes the transliterated text.

Keywords: Shāh Walī ʿAynṭābī, *al-Kavākib al-Mużī'a fī at-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya*, Hadith, Risāle, Sufism.

SUMMARY

Shāh Walī ʿAynṭābī, who was a member of Jamaliyya branch of Khalwatiyya order accepted as one of the most common order not just in Anatolia but also in Islamic geography, is a sufi poet. Shāh Walī ʿAynṭābī is also a Khalwatī sheikh who had a positive influence on the social life of Gaziantep in XVI. century and after. He experienced most of his academic and mystical activities in Gaziantep where he lived besides he had opportunities to spread his mystical ideas in Halab (Aleppo), and he also lived in Damascus and Jerussalem where were the significant centers for a short period of time. Shāh Walī ʿAynṭābī produced six religious and mystical works besides his academic and guidance activities.

One of the mystical prose works that Shāh Walī ʿAynṭābī wrote according to Khalwatiyya principles is a treatise titled as *al-Kavākib al-Mużī'a fī at-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya.* This article studies this treatise. The treatise is about a mystical interpretation of three hadiths which the writer claims that these hadiths were written in the letter delivered to him by the Prophet Muhammed when he was in the state of conciousness. The work has fourteen folios and it is written in Turkish and partly in Arabic. As far as is known there is no study on this treatise which is in the same manuscript together with *Risālat al-Badriyya* and "*Gelsün"* ode (with rhyme). There is only one manuscript of the treatise and there is no other recorded or known copy of this until now. Language, style, expression, characteristics and mystical symbols used in the work show the characteristic features of sufi literature.

It is known that the writers of Khalwatiyya order produced some of their works based on the dreams they had. As Shāh Walī ʿAynṭābī was a member of Khalwatiyya order he produced the mentioned treatise when he was in the state of conciousness. In this state, he dreamed three hadiths and the treatise is related to the interpretation of these hadiths. The three hadiths mentioned in the treatise point out mystical truths and these were grouped into three different parts by the writer. Thus, the work we refer as three hadiths three truths titled as *al-Kavākib al-Mużī'a fī at-Ṭarīqat al-Muḥammadiyya* includes the detailed interpretation of these hadiths in three different chapters. The

chapters in the work are "al-bişārat al-ûlā", "al-bişārat al-sānîyetu" and "al-bişārat al-sālisetu". The mentioned hadiths respectively are directly related to Uwais al-Qaranī, Abū Bakr, and ʿAlī. There are also many mystical principles and notions dealt with in the treatise. The first chapter of the treatise is related to Uwais al-Qaranī, who is one of the personalities of sufism, and his spiritual superiorities. In this chapter, the writer gives information on Uwais al-Qaranī's patience and submission by emphasizing his devotion to the Prophet Muḥammed according to mystical principles. One of the possible reasons why he mentions Uwais in this chapter is that when he dreamed the Prophet Muḥammed in conscious, he was thought that he appears before the Prophet Muhammed by favor of him (Uwais). It can be better understood that the reason why Uwais is mentioned in this kind of mystical work is that it is believed that Uwais is educated the Prophet Muḥammed through dreams and other ways. That the the Prophet Muḥammad sent his *hirka (the dervish coat)* to him by favor of ʿUmar and ʿAlī, shows the value of Uwais in the sight of the Prophet Muḥammad. The second chapter of the treatise tells that Abū Bakr spent all of his wealth for Islam and how he becomes one of the member of *mukarrab* (these will be those nearest to Allah) by his model behavior. In the second chapter comparing the two terms benefactor and closeness also it is also stated that Abū Bakr preferred poverty in terms of both spiritually and materiality. In sufism the term faqr expressed as abandoning the property and ego for pleasing Allah is identified with Abū Bakr and this is presented as a model behavior. The third chapter is based on the hadith related to ʿAlī. This chapter is about that ʿAlī had no objection to the election of caliphate and he did not support the dissents on this issue by conducting paternity suit. In this chapter, the writer compares the prophethood and *walāya* (friendship) positions and then he tries to inform the superiority of ʿAlī in terms of his closeness to Allah according to mystical principles.

In the introduction part of our study which is about Shāh Walī ʿAynṭābī's treatise interpreting the three hadiths by referring to different perspectives on the basis of sufism, the life of the writer, his works and his order are explained shortly. The first chapter includes the mystical analysis of the treatise and it gives information on why was the treatise written, its subject

and content. The second chapter has the transliterated text. Some of the order chains are based on the Prophet Muḥammad through Abū Bakr or ʿAlī. Shāh Walī like other writers presented Abū Bakr and ʿAlī as good examples for their spiritual positions and being models for others. Again, the treatise mentions that Uwais al-Qaranī had a distinguished place as he was educated by the Prophet Muḥammad through spiritual ways and dreams. Thus, spiritual superiorities such as faith, loyalty, and submission are told by making use of Uwais al-Qaranī's example as he did not see the Prophet Muḥammad in person but he showed his submission and devotion to the Prophet Muḥammad by trying to live according to the Prophet Muḥammad's teaching. This is significant in terms of showing the role of Uwais al-Qaranī in sufi education. One of the significant issue in the treatise is that ʿAlī did not object to the caliphate election and he obeyed the ordering. It is possible to argue that the writer discusses the caliphate disputes in a different way according to mystical principles by repeating that ʿAlī did not create a problem over caliphate. By emphasizing that ʿAlī did not participate the caliphate discussions by not arguing ancestry rights and he obeyed the legitimate caliphate, the writer argued that sheikh or *murshids* cannot be determined according to ancestry. In this context by addressing the *murshids* of the order in the final part of his treatise, the writer suggests that the sheikhs and *murshids* must follow virtue and abandon ancestry discussions. In the treatise, it is explained that prominence and superiority do not depend on ancestry but it depends on *taqwā* (piety). This ideal is supported by hadiths and verses from the Qurʾān in the treatise. The treatise features XVI. century Turkish characteristics and includes many mystical terms such as *risālāt, walāyāt, abrār, mukarrab, fakr* thus this may help researchers who would like to do detailed study on these issues.

GİRİŞ

XVI. yüzyıl Antep şehri ve civarında gerçekleştirdiği ilmî, tasavvufî ve ictimaî faaliyetleri ile temayüz eden mühim şahsiyetlerinden biri de Şâh Velî Ayıntâbî'dir (ö. 1604?). Halvetiyye tarîkatinin Cemâliyye şubesine mensup olan Şâh Velî, şeyhi Molla Ahmed el-Halvetî'nin (ö. 987/1579) vefatından sonra An-

tep'te şeyhlik makamına geçmiştir. Antep'ten Halep ve dönemin diğer önemli merkezlerine yaptığı seyahatleri ile ilim ve irşat faaliyetlerini yürüten Şâh Velî Ayıntâbî, Halvetiyye'nin Assaliyye kolunun kurucusu kabul edilen Şeyh Seyyid Ahmed b. Ali el-Harîrî el-Assâlî'nin de (ö. 1048/1638) şeyhidir.[1]

Küçük yaşlardan itibaren babasının arkadaşı Molla Abbas Efendi'den dersler almaya başlayan Şâh Velî, kendi deyimiyle dünya işlerinden vazgeçip Antep'te meskûn Halvetî şeyhi Ya'kûb b. Muhyiddîn el-Ayıntâbî'ye (ö. 965/1558) intisap ederek tasavvufî yolculuğuna başlamıştır. İlim ve irşat faaliyetlerine verdiği önemle tanınan müellifin dinî-tasavvufî muhtevalı bilinen altı eseri vardır. 990/1582'de itikafta iken tamamladığı *Risâletü'l-Bedriyye* adlı mesnevîsi, tasavvufî hakîkatleri öğretmek maksadıyla telif edilmiş, zengin dinî-tasavvufî remizlerden oluşan bir manzumedir. Müridlere bir vasiyyetnâme olarak 1001/1593 yılında telif edilen ve Şâh Velî'nin hayatına dair birinci elden birçok malumatı içeren *er-Rıhletü's-Seniyye* adlı eseri, müellifin otobiyografisi olarak da görülebilir. Nefsin yedi mertebesi ve bu mertebelere karşılık gelen makam ve seyirlerin açıklandığı *Etvâr-ı Seb'a* adlı mensur eseri ise, 1006/1597 yılında telif edilmiştir. Müellifin, 36 beyitten ibaret "*Gelsün*" *redifli kasîde*si, *Risâletü'l-Bedriyye* mesnevîsiyle aynı kitap içerisinde yer alır. Şâh Velî'nin, *Risâle-i Şâh Velî* adı verilen ve altı sahifeden ibaret, dinî-tasavvufî konuları muhtevî mensur bir eseri de Berlin Staatbibliothek Kütüphanesi Wetzstein II 1778 numarada 43[a]-45[b] yaprakları arasında kayıtlıdır. Tekke-tasavvuf edebiyatı sahası şairlerinden olan Şâh Velî, şiirlerinde "Askerî" mahlasını kullanmıştır. 1597 yılında bilinen son eserini telif eden Şâh Velî'nin, 1604 veya bu tarihten sonra vefat ettiği kuvvetle muhtemeldir. Kabri, genç yaşta vefat eden kardeşi Murad Bey'in yaptırdığı, daha sonra da kendisinin genişlettiği ve günümüzde kendi adıyla anılan Şâh Velî Camii haziresindedir.[2]

1 Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrî, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşayih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Bölümü, nr. 1098, 45.

2 Şâh Velî'nin hayatı, şahsiyeti, tarikati ve eserleri ile ilgili teferruatlı bilgi için Bk. Raşit Çavuşoğlu, *Gaziantepli Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayıntâbî ve Risâletü'l-Bedriyye'si* (İstanbul: Okur Akademi Yay., 2016), 17-36; Raşit Çavuşoğlu, "Şâh Velî Ayıntabî ve "Işk Elinden" Redifli Kasîdesi", *Journal of Intercultural and Religious Studies* 2, sy. 6 (2014): 61-84.

1. RİSÂLE'NİN GENEL HATLARIYLA TAHLÎLİ

1.1. Risâlenin Sebeb-i Telifi, Konusu ve Muhtevası

Bulunduğu konum itibariyle XVI. yüzyılda Anadolu'nun önemli merkezlerinden biri kabul edilen Antep, Halvetiyye tarîkati müntesiplerinin de faaliyet gösterdiği şehirlerden biridir. Burada irşat faaliyetlerini yürüten mutasavvıf şâirlerden Şâh Velî Ayıntâbî'nin, şeyhlik makamında bulunduğu sırada ömrünün sonlarına doğru telif ettiği eserlerinden biri de *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı risâlesidir.

Şâh Velî Ayıntâbî, Rebîulevvel 995/1587'de teheccüt vaktinde uyku ile uyanıklık arası bir hâlde iken, Hz. Peygamber'i ashabı arasında dolaşırken görmüştür. Bu sırada Üveys el-Karanî elini tutarak kendisini Hz. Peygamber'in huzuruna götürmüştür. Hz. Peygamber Şâh Velî'ye "اقرأ (oku)" diyerek bir mektup uzatmıştır. Mektupta Hz. Ebû Bekir'in faziletleri, Hz. Ali'nin tertîb-i hulefâya riâyetiyle velâyet mertebesindeki üstünlüğü ve Üveys el-Karanî'nin hâl-i mânevîsi gibi hakikatler yazılıdır. Şâh Velî bunları gözyaşları içerisinde okumuştur.[3] Mektupta yer alan, "Yemen taraflarından rahmanî bir koku alıyorum."[4], "Yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isteyen Ebû Bekr'e baksın."[5] ve "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır."[6] hadis-i şeriflerini ve bunların zahirî ve batınî mânâlarını gören Şâh Velî, yukarıda zikredilen üç hadisi değerlendirdiği üç bölümden oluşan bu risâleyi yazmaya karar vermiştir.[7] Bu bağlamda eser Üveys el-Karanî'nin teslimiyeti, ebrâr-mukarreb mukayesesi, risâlet-velâyet ve fakr gibi tasavvufî kavramlar etrafında şekillenmiştir. Mezkûr tasavvufî esaslardan mürit ve mürşitlerin çıkarmaları gereken dersler de eserin ana konusuyla ilgilidir. Bu ana konular etrafında, efdaliyyet ve velâyetin belirlenmesinde nesep, kan bağı ve buna benzer saiklerin yerine takva, sadakat, ve teslimiyetin gerekliliği gibi hususlar da işlenmiştir.

3 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bölümü, nr. 2022/1, 3^b-4^b.

4 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Dâr-ı İhyâü't-Türâsi'l-Arabî 1352 /1933), 1: 251, nr: 659.

5 İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 2: 263; 9: 173.

6 Ebü'l-Kāsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî (Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 11: 65, nr: 11061.

7 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 4^b.

Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i gördüğü halde iman etmemesine karşılık Üveys el-Karanî'nin Hz. Peyamber'i görmeden ona olan sadakat ve teslimiyetini konu alan Şâh Velî, velâyet ve faziletin kan bağına ve nesebe bağlı olmadığı meselesini, hadislerin deruni manaları eşliğinde ve dinî-tasavvufî esaslar çerçevesinde açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından itibaren günümüze kadar süregelen tartışma konularından biri olan "hilafet-efdaliyet" meselesine tasavvufî açıdan değinmektedir. Risâlet ve velâyeti birbirine karışmayan iki deniz olarak tasvir eden müellif, Hz. Ali'nin risâlet ve velâyet denizlerinin karışmasına engel olan bir *berzah-ı kübrâ* mertebesinde bulunduğunu "*Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.*"[8] hadisi ile beyan etmektedir. Şeklî ve mânevî fakr anlayışı ile birlikte "ebrâr" ve "mukarreb" kavramları Hz. Ebû Bekir ve Abdurrahman b. Avf örnekleriyle karşılaştırılmaktadır. "*Fakirlik benim övüncümdür.*"[9] hadisi temel alınarak Hz. Ebû Bekir'in "sıddîk" mertebesindeki hâli anlatılmakta, fazilet ve üstünlüğü âyet ve hadisler bağlamında işlenmektedir. Müellif, her bölümün sonunda "neticetü'l-kelâm" ifadesiyle, bir sonuç ve değerlendirme mahiyetinde konuya dair görüş ve düşüncelerini açıklamaktadır.

Pek çok âyet ve hadis iktibaslarının yer aldığı, Türkçe ve kısmen de Arapça olarak telif edilen risâle, müellif tarafından üç ana bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerde konuyu desteklemek için âyet ve hadisler kullanılmıştır. Tertîb-i hulefâ, risâlet-velâyet, ebrâr-mukarreb, fakr-ı sûrî ve mânevî, Üveys el-Karanî'nin fazilet ve derecesi gibi tasavvufî kavram ve konuların hassasiyetle işlendiği bu risâlenin muhtevası ana hatlarıyla şu şekildedir:

1. Besmele, hamdele, salvele ve sebeb-i telif [1^{b}-4^{a}],

2. Müellifin, Halvetî şeyhi Ya'kûb b. Muhyiddîn el-Ayıntâbî ile tanışması ve ona intisabı, küçük cihatta (gazâ-yı asğar) gazilere biatin sünnet olması, büyük cihatta (gazâ-yı ekber) müridin mürşide tabi olması meselesi [2^{a}-2^{b}],

8 İktibas yapılan hadislerin kaynakları dipnotta gösterilecek, aynı hadisin sonraki pasajlarda tekrarı hâlinde, daha önce kaynağı verildiğinden, hadislerin kaynağı tekrar dipnotta gösterilmeyecektir.

9 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2:113, nr: 1832.

3. Müridin mürşide biatinin mânevî nikaha benzetilmesi ve bu mânevî birliktelikten Hz. İsa'nın velâdetine benzer bir mânevî doğumun sâdır olduğu anlayışı [2^a-2^b],

4. Üveys el-Karanî'nin Hz. Peygamber'e olan muhabbeti, Hz. Ali'nin tertîb-i hulefâya riayeti ve Hz. Ebû Bekir'in bütün malını Allah yolunda sarf ederek fakr ve fenâ mertebesini tercih etmesi gibi konuların giriş-özet olarak işlenmesi [3^a-3^b],

5. Şâh Velî Ayıntâbî'nin yakaza hâlinde iken Hz. Peygamber'i gördüğünde, okuması için kendisine bir mektubun uzatılması ve bu mektupta risâlenin konusunu oluşturan üç hadisin işaret ettiği hususlar [3^b-4^b],

6. Birinci Beşâret (Birinci Bölüm), Üveys el-Karanî hakkında rivayet edilen hadis etrafında Üveys'in tasavvufta ulaştığı mertebelerin, tasavvufî terim ve remizlerle izahı [4^b-6^a],

7. İkinci Beşâret (İkinci Bölüm), "Fakirlik benim övüncümdür." hadisi çerçevesinde Hz. Ebû Bekr'in şeklî ve mânevî fakra (fakr-ı sûrî ve mânevî) talib olması ve dünyanın faniliğine dair konular. Ebrâr ve mukarreb kavramları arasındaki farklar [6^a-9^a],

8. Üçüncü Beşâret (Üçüncü Bölüm), Hz. Ali'nin hilafet davası gütmeyip tertîb-i hulefâya riayeti ve risâlet ile velâyet mertebelerinin birbirine karışmasını engelleyen berzah konumunda olması [9^a-12^a],

9. Hâtime kısmı, dua ve risalenin sonu, temmet [13^a].

1.2. Nüsha Tavsifi

Risâlenin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya Bölümü, nr. 2022/1) kayıtlıdır. Eser, 200x140 (122x85) mm. ebadında, müellifin *Risâletü'l-Bedriyye* adlı mesnevisinden önce yer alır. Şirazesi sağlam olan nüshanın "1^a" varağında müellifin aynı kitap içerisinde yer alan manzum eseri *Risâletü'l-Bedriyye*'nin de zikredildiği istinsah (ferağ) kaydı mevcuttur ve risâlenin tamamı on dört varaktan ibarettir. Risâlenin "1^b" varağındaki ayak veya payendede "ve'l-kahr" kelimesi yer aldığı halde "2^a" olarak numaralanan bir sonraki

sayfada "el-muazzam" kelimesi bulunmaktadır. Bu da risâlenin "1^{b}" varağından sonra en az bir yaprak eksik olduğuna işarettir.[10]

Harekeli nesih ve siyah mürekkep ile yazılan risâle on üç satırlıdır. Yazının dört tarafı kırmızı renkli cetvelle çerçevelenmiştir. Üç bölümden oluşan risâlenin bölüm başlıkları ile her bölüm içerisinde yer alan "ammâ baʻd", "ve baʻd", "netîcetü'l-kelâm" gibi kısımları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Cümle sonlarındaki vakflar da kırmızı mürekkeple belirgin hale getirilmiştir. Derkenardaki "3^{b}, 7^{b} ve 12^{b}" varaklara bazı cümleler ile âyet-i kerîmeler yerleştirilmiş ve bu eklemelerin metinde bulunmaları gereken yer işaretlenmiştir. Eserin son varağında risâlenin nihayete erdiğini gösterir "temmet" kaydı düşülmüştür.

Kitabın iç kapağında "An-metrûkât-ı Gazanfer Ağa sene 1511" kaydı bulunmaktadır. Zahriye kısmında ise en üstte "Tasavvufa müteallik kitâbdır" ifadesi yer almaktadır. Bu cümlenin sağında, kurşun kalem ile, eserin Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü, nr. 2022'de kayıtlı olduğunu gösteren bir kayıt düşülmüştür. Aynı ifadenin solunda, risâlenin *Osmanlı Müellifleri* adlı esere kaydedildiğine dair ibare kurşun kalemle işlenmiştir. Bu ibarelerin hemen altında celî harflerle "*el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*" şeklinde eserin tam adı kayıtlıdır. Eser adının hemen yanında, muhtemelen risâlenin satır sayısını gösteren "13 [s.]" ibaresi vardır. Eser isminden sonra "te'lîfü'l-ʿabdi'l-faḳîr ila'llāhi teʻālā ḫādimü'l-fuḳarā Şâh Velî el-Ḫalvetî ibn Muḥammed Beg bin Ḳabā Nā'ib el-ʿAskerî ġafara'llāhu lehū ve li'l-müslimîne āmîn" cümlesi

10 Aradaki kopuk sayfa veya sayfalar dikkate alınmadan risâlenin numaralandırılmış olabileceği düşünülmekle birlikte, müstensihin payendeye bir sonraki sayfa başında bulunması gereken ilk kelimeyi sehven yazmış olabileceği de düşünülmektedir. Bir veya birden fazla yaprağı eksik olduğu düşünülen risâlenin "2^{a}"'nın hemen ilk satırdında "ve ba'dü" ibaresi ile konuya daha yeni girildiği görülmektedir. Müellifin "1^{b}"'de hamdele, salvele, dua ve münacat mahiyetindeki yakarış cümlelerini tamamlayıp henüz "ammâ ba'd" ve "sebeb-i telif" kısmına geçmediği göz önüne alındığında kopuk olduğu varsayılan yaprakta dua sadedinde cümle ve ifadelerin yer aldığı zannedilmektedir. Şâh Velî'nin diğer mensur eserlerine bakıldığında, hamdele ve salveleden sonra bazı dua cümlelerini uzun uzadıya yazdığı, hatta tasavvufa yönelişi, şeyhleri, tarîkatin ve bir şeyhe intisap etmenin gerekliliği hususunda cümlelere yer verdiği görülmektedir. Müellifin, diğer mensur eserlerinde görülen bu uygulamayı burada da sürdürdüğü düşünülecek olursa, kopuk olduğu ihtimal dâhilinde olan yaprakta da tasavvufa yönelişi, şeyhleri ve tarîkatın gerekliliği gibi konulara değindiği varsayılabilir.

ile müellifin künyesi yazılmıştır. Zahriyede yer alan eser ve müellifin kimliğini belirtir ifadelerin altında, başlıkları kırmızı mürekkeple ve celî harflerle yazılmış, iki müfred kayıtlıdır:

Ṣubḥ-ı dâniş ṭoġdı çün ṭolundı dost

Bilmemeklik bilindiyse bulundı dost

...

Dersini ḳıldı tamām pür yaluñuz Kāf oḳuyan

İrmedi sırrına anuñ keşf Keşşāf oḳuyan

Kitabın istinsah veya ferağ kaydının bulunduğu "vr.1[a]"'da çalışmamıza konu olan risâle ile aynı kitabın devamında yer alan müellifin *Risâletü'l-Bedriyye* adlı mesnevisi birlikte zikredilmektedir. Ferağ (ketebe) kaydı şu şekildedir: "Lemmā feraġtü min tesvîdi'r-Risâleti'l-Bedriyyeti el-müştemileti 'ale'l-fuṣûli's-s̱elās̱eti tafṣîlen câ'enî işāretün min Ḥażreti'r-Rasūl 'aleyhi's-selām bi-tesvîdi hâẕihi'l-vüreyḳāti müteżammineten li-me'āni'r-risāleti'l-meẕkūrati icmālen fî seneti ḫamsin ve tis'îne ve tis'i-mie ve semmeytühā bi'r-Risāleti'l-Uṣūliyye fî 'aṣrı's-Sulṭān Murād Ḫān ibni's-Sulṭān Selîm ibni's-Sulṭān Süleymān aḥsena'llāhu sîretehū bi-ḥurmeti'l-Ḳur'ān Allāhumme yā 'Azîz aṣliḥ zamānehū kemā aṣlaḥte zamāne 'Ömer b. 'Abdilazîz āmîn ve'l-ḥamdü li'llāhi rabbi'l-ālemîn."[11]

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü nr. 2022'de kayıtlı olan ve muhteviyatında Şâh Velî Ayıntâbî'ye ait üç ayrı eseri barındıran bu kitabın ferağ kaydında bulunan muğlaklık sebebiyle, kitapta *Risâletü'l-Usûliyye* adlı üçüncü bir eserin var olduğu zannedilmektedir. Nitekim, söz konusu kitabın kütüphane kaydı da bu şekildedir. Ferağ kaydında adından söz edilen *Risâletü'l-Usûliyye* adlı eser, çalışmamıza konu olan *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-*

11 "Risâletü'l-Bedriyye adlı üç bölümden müteşekkil bu eseri tafsilatlı olarak yazdım. Bir gün bana bu varakları (sayfaları) yazmam konusunda Hz. Peygamber'den bir işaret geldi. Birçok manayı ihtiva eden bu mezkûr risâle h. 995 yılında tamamlandı. Onu Risâletü'l-Usûliyye diye de isimlendirdim. Bu risâle, Sultan Süleyman oğlu, Sultan Selim oğlu, Sultan Murad Hân zamanında tamamlanmıştır. Allah onların yollarını Kur'an-ı Kerîm hürmetine güzelleştirsin. Allah'ım Sultan Murad'ın zamanını Ömer b. Abdülazîz'in zamanı gibi bereketli kıl! Hamd ancak âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."

Muhammediyye adlı risâlenin bir diğer adı olmalıdır. Müellifin, "...fî seneti ḫamsin ve tisʿîne ve tisʿimie ve semmeytuhā bi'r-Risāleti'l-Uṣūliyye...: onu h. 995 yılında [yazdım] *Risâletü'l-Usûliyye* şeklinde isimlendirdim" cümlesinden, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı risâleyi kastettiği anlaşılmaktadır.[12] Kitap içerisinde yer alan üçüncü eser ise, müellifin "*Gelsün*" redifli kasîde'sidir. Bu karışıklığa, ferağ kaydındaki "*Risâletü'l-Usûliyye*" isimlendirmesinin sebep olduğu açıktır. Dolayısıyla yazma kitapta sırasıyla, 1) *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* 2) *Risâletü'l-Bedriyye* 3) "*Gelsün*" redifli kasîde yer almaktadır.

Zahriye[13] kısmında bulunan iki mühürden birinde, Aʿraf Sûresi'nin, "Hamd, bizi buna eriştiren Allah'a mahsustur. Eğer Allah'ın bizi eriştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olamazdık." meâlindeki 43. âyeti ve hemen altında Sultan II. Mahmud'a ait olduğu düşünülen "Mahmûd Hân bin Abdülhamîd el-muzaffer dâimen" yazılı bir tuğra mevcuttur. Sayfanın en altında tam olarak okunamayan bir mühür daha mevcuttur. Bu mührün altında kurşun kalemle kitabın tamamının seksen varak olduğunu belirtir bir not düşülmüştür. Yine aynı sayfada, yazma kitabın Sultan II. Mahmud adına vakfedildiğine dair kayıt

12 Ferağ kaydındaki bir diğer karışıklık ise, müellifin *Risâletü'l-Usûliyye* adını hangi eserine verdiği hususudur. Yukarıda zikredildiği gibi "onu h. 995 yılında [yazdım] *Risâletü'l-Usûliyye* olarak isimlendirdim" şeklindeki ifadeden, aynı tarihte telif edilmiş olması sebebiyle, müellifin *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-tarîkati'l-Muhammediyye* adlı risâleyi kastettiği sonucuna varılabilir. Ancak, "*Risâletü'l-Bedriyye* adlı üç bölümden müteşekkil bu eseri tafsilatlı olarak yazdım. Bir gün bana bu varakları (sayfaları) yazmam konusunda Hz. Peygamber'den bir işaret geldi. Birçok manayı ihtiva eden bu mezkûr risâle h. 995 yılında tamamlandı. Onu *Risâletü'l-Usûliyye* diye de isimlendirdim." şeklinde ferağ kaydının baş tarafında yer alan ifadelerden *Risâletü'l-Usûliyye* isminin, *Risâletü'l-Bedriyye* mesnevisine verilmiş olabileceğini de akla getirmektedir. Ancak *Risâletü'l-Bedriyye* mesnevisi Ramazan 990/1582 yılında tamamlanmıştır. Bunu *Risâletü'l-Bedriyye*'nin mensur dibacesinden anlamak mümkündür. Bu dibacede, *Risâletü'l-Bedriyye*'ye ayrıca *Risâletü'l-Usûliyye* adının verildiğine dair herhangi bir bilgi de mevcut değildir. *el-Kevâkibü'l-Muzî'e* ise 995/1587'de yazılmıştır ve ferağ kaydındaki tarih de bunu doğrulamaktadır. Dolayısıyla müellifin mevcut eserleri ve bu eserlerin telif tarihleri dikkate alındığında, ayrıca *Risâletü'l-Usûliyye* adlı bir eserinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yazma nüshanın bulunduğu kütüphane kaydında zikrediliği üzere, Süleymaniye Ktp, Ayasofya Bölümü, nr. 2022/3'te kayıtlı eser, *Risâletü'l-Usûliyye* değil, müellifin "*Gelsün*" redifli kasîdesi olsa gerektir.

13 Bazı yazma eserlerde iç kapak, kitabın sırtı veya yaprağın "1^{a}" yüzü olarak adlandırılan sayfadır.

bulunmaktadır. Celî ta'lik harflerle, Arapça yazılan vakıf kaydının tercümesi şu şekildedir: "Bu güzel nüsha sultânu'l-a'zam ve'l-muazzam, deniz ve karaların mâliki, harameyni'ş-şerîfeynin hizmetkârı, Sultân Gâzî Mahmûd Hân'ın sahîh ve şer'î vakfıdır. Bu vakfiyeyi kaleme alan harameyni'ş-şerîfeyn vakıfları müfettişi(?) Ahmed Şeyhzâde'dir. Allah her ikisine de mağfiret etsin."[14]

Risâlenin Başı: Bismillâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm ve bihî nesta'înü. el-Ḥamdü limen tecellā fi'l-ḳıdem bi'l-ismi'l-cāmi'i 'alā ḳalbi ḫayri'l-ümem. Muḥammedi'l-mu'aẓẓami'l-mufaḫḫam. Aṣli'l-'uṣūli mümiddi'l-himem. Menba'i'l-'ilmi ve'l-ḥikem. el-Müfteḫir bi'l-faḳri 'alā cemî'i enbiyāi'l-'ālem.

Risâlenin Sonu: Rabbenā ẓalemnā enfüsenā ve in lem taġfir lenā ve terḥamnā le nekūnenne mine'l-ḫāsirîne ve'l-ḥamdü li'llāhi rabbi'l-ᶜālemîne ve ṣalla'llāhu 'alā seyyidinā Muḥammedin ve ālihî ve ṣaḥbihî ecma'îne ilā yevmi'd-dîn.

1.3. Risâlenin Yapısı ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat

"Üç hadis, üç hakikat" şeklinde de isimlendirdiğimiz *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, müellifin, yakaza halinde iken Hz. Peygamber tarafından uzatılan mektupta okuduğu üç hadisin tasavvufî yorum ve açıklamalarının yapıldığı bir risâledir. Şâh Velî de eserini bu üç hadisin ayrıntılı yorumu için üç ayrı başlık şeklinde düzenlemiştir. Bu ara başlıklar; "el-bişâratü'l-ûlâ", "el-bişâratü's-sânîyetü" ve "el-bişâratü's-sâlisetü" şeklinde sıralanır. Risâlenin içinde barındırdığı tasavvufî kavramların uzun uzadıya açıklaması ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, eserdeki belli başlı tasavvufî kavramların tahlilini yapmaya çalıştık.

Şâh Velî Ayıntâbî, Rabîulevvel 995/1587 yılında teheccüt vaktinde yakaza[15] halinde iken Hz. Peygamber'i görür.[16] Şâh Velî, yakaza hâlinde Hz. Peygam-

---

14 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye,* vr. 1[a].

15 Yakaza, tasavvufta *vâkıa* ve *vekâi* denilen, sâlikin, uyku ile uyanıklık arasında (beyne'n-nevm ve'l-yakaza) veya tamamen uyanık iken gördüğü hadisedir. Bir çeşit rüya olarak da tanımlanır ancak uyku ile uyanıklık arası müşahede edildiğinden bilinen rüyadan farklı olduğu ifade edilir. Mânevî bir vâkıa olarak tanımlanır. Bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 465 (237 nolu dipnot); Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 686, 708.

ber ile karşılaştığı ânı şu şekilde anlatır: "Fî seneti ḫamsin ve tisʿîne ve tisʿimieti fî şehri Rebîʿi'l-evveli fî vaḳti't-teheccüdi beyne'n-nevmi ve'l-yaḳażati raeytü Rasūla'llāhi ṣalla'llāhü ʿaleyhi ve sellem ḳāʿiden beyne'l-aṣḥābi bi-en yeḳūle " مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَآنِي حَقًّا"[17] bu ru'yet seyrinüñ pür ṣafāsından āh eyleyüp derd ile gözüm yaşı revān iken bes bes diyüp bir şaḫṣ elüme yapışdı. Gördüm ki ol Şāh-ı Yemen Üveys el-Ḳaranî'dür kim şifāü'l-ḳulūb liḳāü'l-maḥbūb dimek birle ḥużūr-ı şerîfe iletüp ʿaleyhi's-selāmuñ mubārek ellerin ḳara yüzüme tekrār sürüp baʿdehū dîvān-ı şerîflerine ḳāim ṭurıcaḳ fi'l-ḥāl elüme bir mektūb iḥsān idüp baʿdehū iḳra' buyurdı."[18] Hz. Peygamber'in kendisine "oku" diyerek uzattığı mektupta,

Başka bir tanıma göre yakaza, uyanıklık (bîdârî) hâlidir. Ruhun uyanışı ve insanın kendine gelmesidir. Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 378. Rüyaya büyük önem veren mutasavvıflara göre, nübüvvet gibi velîlik de rüya ile başlar. Rüya, yakaza hâli ve tasavvufa göre bunların karşılaştırması hakkında geniş bilgi için Bk. Halil Apaydın, "Rüya ve Fonksiyonu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (1997), 263-264, 268-270. Ayrıca Bk. Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği - Hz. Peygamber'in Rüyada Görülmesi Rivayeti Çerçevesinde- *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri-* 20-21 Mayıs 2008 Konya" (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), 99-115.

16 Halvetiyye tarikatında rüyaya ayrı bir önem verildiği bilinmektedir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Halvetiyye ile Celvetiyye tarikatlarını karşılaştırdığı pasajlarda bu konuya değinilmiştir. Bk. Adalet Çakır, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvıfâne'si ve Celvetiyye Tarîkatının Bazı Esasları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 35 (Ocak-Haziran 2015), 78. Sadece Halvetî müelliflere mahsus olmamakla birlikte, Halvetiyye tarikatında rüyaya verilen önemin bir göstergesi olarak Halvetî müellifler, gördükleri bir rüya üzerine eserlerini telif ettiklerini, sebeb-i telifte özellikle belirtirler. Risâlesini incelediğimiz Şâh Velî Ayıntâbî ve birçok Halvetî müellifin gördüğü rüya üzerine eser telif ettikleri yapılan çalışmalarda da belirtilmiştir. Nitekim Şâh Velî'nin incelediğimiz eserinin [vr. 1ª] ferağ kaydında "...bir gün bana bu varakları yazmam konusunda Hz. Peygamber'den bir işaret geldi." cümlesi yer alır. Şâh Velî Ayıntâbî *Risâletü'l-Bedriyye* adlı mesnevîsini de rüyasında Cemâl-i Halvetî'yi (Çelebi Halîfe) görmek suretiyle telif etmeye karar vermiştir. Bk. Çavuşoğlu, *Gaziantepli Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayıntâbî ve Risâletü'l-Bedriyye'si*, 26; Ayrıca Bk. Ali Öztürk, "XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 74; Necdet Şengün, "Nazîr İbrâhîm-i Gülşenî ve Farklı Bir Kırk Hadîs Denemesi (Risâle-i Ehâdîs-i Erbaîn-i Sülâsiyye)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2007): 292; Osmanlı'da rüyaya atfedilen değer ve biyografik eserlerde rüya gören ve bunları kaleme alan şair, âlim ve diğer zevatın rüya yorumları hakkında geniş bilgi için Bk. Aslı Niyazioğlu, *Rüyanın Söyledikleri (Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, der. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 71-84.

17 Buhârî, *Ta'bir*, 10.

18 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 3ᵇ-4ª.

sırasıyla Üveys el-Karanî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali hakkındaki üç hadisi okur ve risâlesini yazmaya karar verir.[19]

Üç hadisin tasavvufî yorum ve şerhinin yapıldığı üç bölüm, müellif tarafından "beşaret" olarak adlandırılmıştır. Sevindirici haber, müjde ve hayırlı haber anlamlarına gelen bir kelime olan "bişâret" dilimizde daha çok "beşaret" şeklinde telaffuz edilmektedir.[20] Risâlenin giriş kısmında müellif konuyla yakından ilgili bazı hadislerin tasavvufî yorumlarını yapmıştır. "Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz."[21] rivayetindeki küçük cihattan, gazilerin biatinin, yani savaş esnasında gösterdiği her türlü bağlılık ve cesaretin, büyük cihattan ise müridin mürşide biati ve ona teslimiyetinin anlaşılması gerektiğini ifade eden Şâh Velî, müridin biatini mânevî nikah olarak tanımlamaktadır. Öyle ki, tabiat Meryem'ine rûhu'l-emînden gelen lütuf ve yönelme sonucu, "velâdet-i Îsâ", yani Hz. İsa'nın doğumu gibi, müridin mürşide tâbî olması neticesinde mânevî bir doğumun gerçekleştiğini söylemektedir.[22]

1.3.1. Birinci Beşâret (el-Bişâratü'l-ûlâ)

Şâh Velî Ayıntâbî'nin yakaza halinde iken Hz. Peygamber'in kendisine uzattığı mektupta okuduğu üç hadisten birincisi, "Yemen taraflarından rahmanî bir koku (nefes) alıyorum." meâlindeki rivayettir.[23] Şâh Velî'ye göre,

---

19 Şâh Velî'nin risâlesinden başka rüya veya yakaza halinde Hz. Peygamber'den alınan hadisleri konu edinen eserler mevcuttur. Bunlardan biri de yazarı tespit edilemeyen ancak Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen, Hz. Peygamber'den rüyada alınan üç hadisi konu edinen risâledir. Bk. Fikret Karapınar, "Hz. Peygamber'den Rüyada Aldığı Üç Hadis Risâlesinin Ahmed B. Hanbel'e Nispeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Bahar 2008): 101-117.

20 Bişâret, Arapça "اَلْبِشَارَةُ" "sevindirici haber ve müjde anlamlarına gelir. Bk. Râğıb el-İsfahani, *el-Müfredat Elfazi'l Kur'an*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 201. *Bişâret* kelimesi Türkçe'de, galat-ı meşhur olarak "beşâret" şeklinde telaffuz edilmektedir. Aslı "bişâret"tir. Bk. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1317), 293-294.

21 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1: 511, nr: 1362.

22 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 2[b].

23 Hadis kaynakları dışında tasavvufla ilgili birçok temel eserde geçen bu rivayet, Üveys el-Karanî'nin Hz. Peygamber'i görmediği halde onunla manevî irtibat ve ünsiyet kurması yönüyle çarpıcı bir örnek olarak işlenir. *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da; " ... ān ḳıdve-i tābi'în, ān ḳıbde-i erba'în, ān āfitāb-ı penhān, ân nefes-i raḥmān, ān Süheyl-i Yemenî, Üveys el-Ḳaranî...Ve daḫı ḫoca-ı en-

Üveys el-Karanî Hz. Peygamber'i görmediği ve ona mülâki olamadığı halde onun ruhaniyetinden feyz almış evliya zümresinden bir zattır. Üveys, Hz. Peygamber'i görmediği halde onun müjdesine mazhar olmuş ve hırkasını alma şerefine nail olmuştur. Müellif, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i gördüğü halde iman etmediği için herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadığını şu cümlelerle ifade eder: "Netîcetü'l-kelām kim bi'l-beşeriyyete ol bî-mis̱āli müşāhid olmaḳ îmān-ı kāmili mūcib olsaydı pes Ebū Cehl ehl-i îmāndan olup daḫı ol şāh-ı Yemen Üveysü'l-Ḳaranî ḳuddise sırruhū kim tekmîl-i sülūk itmeyüp evliyā zümresinden olmayaydı…"[24] O halde, Hz. Peygamber'i görmek hidayete ermeye yeterli değildir.[25] Üveys el-Karanî, Hz. Peygamber'in bir savaşta dişinin kırıldığını duyduğunda bütün dişlerini çektirmiştir. Şâh Velî'ye göre Üveys'in bu davranışı, dosttan ayrılık anlamına gelen ve vuslatı olmayan firkat (ayrılık) olup, bu da muhabbetinin en aşağı seviyesidir.[26]

Şâh Velî, "Ashabım yıldızlar gibidir, onlara uyarsanız hidayetten ayrılmazsınız."[27]; "Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir."[28]

---

biyā (asm) buyurmışdur ki: 'Ya'nî ḳullaruñ sevgülüsü Tañrı Te'ālā'ya oldur kim gizli olalar.' Bir nice aṣḥāblar eyitdiler. 'Yā Rasūlallāh, biz bunun gibiyi kendü aramızda görmezüz.' Rasūl Ḥażreti eyitdi: 'Ol bir devecidür, Yemen'de olur; aña Üveys dirler. Anuñ ḳademine ḳadem uruñ' didi…" şeklinde Üveys el-Karanî'nin mânevî derecesi ve üstünlüğü etrafında birçok rivayet nakledilir. Aynı pasajlarda Üveys'in Hz. Ömer ve Hz. Ali ile görüştüğü de aktarılır. Geniş bilgi için Bk. Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Orhan Yavuz (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 55-62.

24 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 5[a].

25 Müellif, bu pasajlarda Üveys el-Karanî'nin Hz. Peygamber'i görmediği halde ona olan teslimiyetine değinir ve Hz. Peygamber'e dayandırılan "Yemen taraflarından rahmanî bir koku alıyorum." hadisi ile Hz. Peygamber'in, Üveys ile manevî irtibatının bulunduğuna işaret eder. Nitekim, tasavvufta Üveys el-Karanî'nin rüya veya diğer mânevî yollarla Hz. Peygamber tarafından irşat edildiği kabul edildiği gibi, sonraki dönemlerde bu anlayıştan hareketle vefat etmiş bir mürşitten feyz alan müride de *Üveysî*, bu yol ve metoda da *Üveysîlik* denmiştir. Necdet Tosun, "Üveysîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara TDV Yay., 2012), 400-401; Yunus Kaplan, "Destân-ı Veysel-Karânî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* 1, sy. 5 (Fall 2008): 381. Ayrıca geniş bilgi için Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Sûfîlik Geleneğinin Efsânevî Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik* (Ankara: Dergâh Yayınları, 2009).

26 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 5[b].

27 İbn Abdi'l-Berr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Zuheyrî (Suudî Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1994), 2: 898, nr:1684; 2: 925, nr:1760.

hadisleri ve "...lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir, onu dilediğine bahşeder..."[29] âyeti gereğince Üveys'in fazîlet ve üstünlüğünün ve taşıdığı mânevî derecelerin sırlarının ortaya çıkacağını ve anlaşılacağını ifade eder. Birinci bölümde (beşâret) Üveys el-Karanî'nin teslimiyet, bağlılık ve sadâkatini işleyen Şâh Velî, onun iman, muhabbet ve teslimiyetinin bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in müjdesine mazhar olduğunu ifade eder. Birçok tasavvufî kaynakta yer bulan ve Üveys ile özdeşleşip sembolleşen "hırka"yı[30], Hz. Ömer ve Hz. Ali, Hz. Peygamber'in gönderdiği bir emanet olarak Üveys'e teslim etmişlerdir: "Kim İmāmeyn raḍiya'llāhu 'anhümā ḫırḳa iletdükleri maḥal böyle görüp ḫalḳa ḫaber virdiler."[31]

1.3.2. İkinci Beşâret (el-Bişâratü's-sâniyetü)

"Yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isteyen Ebû Bekir'e baksın." rivayeti üzerine kurulan ikinci bölümde, Hz. Ebû Bekir'in, bütün malını Allah yolunda harcamakla mukarrebûn zümresinin zirvesinde oluşu işlenir. Yukarıdaki rivayette geçen "ölü" kelimesinden, şeklî ve mânevî fakirlik (fakr-ı sûrî ve mânevî) kastedilir. Müellifin görüş ve düşüncesini destekleyen "Fakirlik benim övüncümdür." rivayetinden çıkarılan temel esas, hem mânevî hem de şeklî fakirlik ve muhtaçlıktır.[32]

28 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2:64, nr:1743.

29 Bk. (el-Hadîd 57/29).

30 Bk. Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, 56. Edebiyatımızda Hz. Peygamber'in Üveys'e gönderdiği rivayet edilen hırka konusu bir metafor olarak farklı şekillerde işlenmiştir. Bk. Yıldız, Âlim. *Üveys İle Giydim Hırka Şiir Şerhleri*. Sivas: B Yayınları, 2014.

31 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 5[b].

32 İhtiyaç hâlinde olma, fakirlik, maddî ve manevî muhtaçlık anlamlarına gelen *fakr* tasavvufta, varlıktan kurtulup Allah'ta fanî olmaktır. Hakikî fakr, kişinin Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Tasavvufta f*akr* kavramı hakkında geniş bilgi için Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 99-110, 139-142; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el*-Lüma' *İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar* haz. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 46-48; Süleyman Uludağ, "Fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (Ankara TDV Yay.,1995), 132-134; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 204-205; Zafer Erginli ve diğerleri, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 227-233; İsa Çelik, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 2 (Güz 2001), 192-206.

Müellif, bu rivayetten sadece şeklî (sûrî) fakirlik düşüncesi sonucuna varanları, gece uçup, gündüz uyuyan yarasalara benzetir: "Netîcetü'l-kelām kim "اَلْفَقْرُ فَخْرِي"[33] faḳrına her kim ki ma'nevî dirse anuñ mis̱āli fi'n-nehāri ġaşş olup fi'l-leyli pervāz iden ḫuffāşa beñzer. Kim imāmü'l-fuḳarā çekdügi cevr ü cefāya isti'dādı duymaz. Daḫı sellemnā dimege lisānı 'ār ider." Ona göre, Hz. Ebû Bekir'in fakrı hem şeklî (sûrî) hem de mânevîdir.[34] Fakr kavramına sadece mânevî fakirlik anlamını yüklemek, Hz. Ebû Bekir'in sair avam gibi amel işlemiş olduğunu kabul etmektir. Bu aşamada ebrâr[35] ve mukarreb[36] kavramlarını karşılaştıran müellif, Hz. Ebû Bekir'i mukarrebûn zümresine, Abdurrahman b. Avf'ı da ebrâr zümresine örnek gösterir. Müellifin yorumuna göre; "Ebrârın hasenâtı mukarrebûnun seyyiâtıdır"[37] anlayışı "Ölmeden önce ölünüz."[38], "Dünya mel'ûndur. Allah'ın zikri hariç onun içindekiler de mel'undur."[39] ve "Fakirlik benim övüncümdür ve ben bununla iftihar ederim."[40] hadis-i nebevîleri mucibince amel eden Hz. Ebû Bekir, bütün malını Allah yolunda harcamıştır. Üzerine giyecek kıyafeti olmadığını duyan kızı Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir'e örtünmesi için bir şal göndermiştir: "Ebū Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ mā-melek cemî'an beẕl idüp ḥattā ol mübārek cismi 'uryān ḳalup ba'dehū tenevvüre girüp oturduġı 'Ā'işe Ḫātūn'uñ raḍıya'llāhu 'anhā sem'ine irişince bir miḳdār şāl gönderüp 'alā ṭarîḳi'l-melāme kim ol şālı mübārek cismine giyinüp..."[41]

33 "Fakirlik benim övüncümdür." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 113, nr: 1832.

34 Manevî fakr, kişinin kendisini mutlak anlamda Allah'a muhtaç olduğunu bilmesi, idrak etmesi ve kendi seçimi ile Hakk'a yönelmesi; sûrî (şeklî) fakr ise, kişinin maddî anlamda bir varlığa sahip olmamasıdır. Geniş bilgi için Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 100; Uludağ, "Fakr", 133; Çelik, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", 197.

35 Ebrâr kavramı için Bk. et-Tûsî, *el-Lüma'*, 81-83. Ebrâr, iyiler anlamına gelen, Kur'an'da fazilet ehli anlamında kullanılan bir kavramdır. Allah'a yakın olanlara ebrâr, bunlardan daha yakın olanlara da mukarreb denir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 115; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 179.

36 Mukarreb kavramı için Bk. et-Tûsî, *el-Lüma'*, 81-83; Ayrıca ebrâr ve mukarreb karşılaştırması için Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 115.

37 et-Tûsî, *el-Lüma'*, 43; Kuşeyrî, *Risale*, 151.

38 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 384, nr: 2669.

39 Tirmizî, *Zühd* 14, nr: 2322.

40 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 113, nr: 1832.

41 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 8[b].

Fakr kavramı ile ilgili rivayet edilen hadiste hem mânevî hem de şeklî fakrın kastedildiğine işaret eden Şâh Velî, ebrârı ruhsat, mukarrebûnu da azîmet kavramı ile eşleştirir. Ona göre, Hz. Ebû Bekir mutlak anlamda *fakr*ı tercih ederek sıddîk mertebesine ulaşmıştır.[42]

1.3.3. Üçüncü Beşâret (el-Bişâratü's-sâlisetü)

"Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır."[43] hadisi etrafında kurulan risâlenin üçüncü bölümü, Hz. Ali'nin tertîb-i hulefâya[44] riayet ettiği hakikatini temel alır. Hz. Ali'nin aynı zamanda risâlet-velâyet mertebeleri[45] arasında bir perde (berzah) olduğu konusu tasavvufî yönden yorumlanır.[46]

Şâh Velî, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı ve yeğeni olmasına rağmen, nesep davası gütmediğini ve hilafet konusunda herhangi bir itirazda bulunmadığını ifade ederek onun bu davranışını övmektedir. Yukarıda Hz. Ali hakkında zikredilen hadisten de anlaşılacağı üzere Hz. Ali, ilim şehrinin kapısı olmakla birlikte Şâh Velî'ye göre, velâyet ilminin de kapısıdır.[47] Hatta o, risâlet ile velâyet arasında bir berzah-ı kübrâdır.[48] Müellife göre Hz. Ali, ezel sırrını

---

42 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 7[a]-7[b].

43 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 11: 65, nr: 11061.

44 Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan ve birçok Kelâmî meselenin altında yatan hilafet-efdaliyyet tartışmaları, halife seçimi, ashâb-ı kirâmın hilafet meselesindeki tutumları ve buna benzer hususlarda geniş bilgi için Bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâmda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 1 (1978) 121-213, Ali Bakkal, "Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde "İmamlar Kureyşten'dir" Hadisinin Rolü Üzerine", *İslam San'at Tarih Edebiyat ve Mûsikî Dergisi* 6 (2005): 87-104; Maksut Çetin, "Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet-İmâmet) Anlayışı" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 161-167; Maksut Çetin, "Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi 58* (Kış 2014): 357-363.

45 Risâlet ve velâyet kavramları için Bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 21* (2008): 214-253; Erginli ve diğerleri, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 1181-1194.

46 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 9[a]-12[a].

47 Velâyet kavramı için Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 326-362; Kuşeyrî, *Risale*, 347-351; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 696-697.

48 Berzah-ı kübrâ; "...aralarında bir engel vardır, *birbirine geçip karışmıyorlar...*" (er-Rahmân 55/20) âyetinden iktibas edilen Kur'ân-ı Kerîm referanslı bir kelime olan *berzah* ile yapılan bir terkiptir. İki şeyin arası, perde ve engel gibi anlamlara gelen bu kelime aynı zamanda dünya ve ahiret arasında ölümden sonraki hayatın adıdır. Berzah, berzah-ı evvel, berzah-ı a'zam ve berzah-ı

şeriatla, ebed sırrını da velâyetle ortaya koyar.[49] Kur'an-ı Kerim'de iki denizin birbirine karışmadığı "..(Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar.."[50] âyetinden anlaşıldığı gibi, Hz. Ali'nin örnekliğinde de risâlet denizi ile velâyet denizi birbirine karışmaz. Bu iki kavramı birbirinden ayıran büyük bir perde (berzah) bulunur. İşte o perde de Hz. Ali'dir: " ʻAli bin Ebî Ṭālib'in kerrema'llāhu vechehū baʻde ẖatmi'r-risāleti ol vilāyet ʻilminüñ şehrine ḳapu ola. Kim ḳapu dimekden murād budur ki "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ"[51] iltiḳāsına nevʻan berzaẖ-ı kübrā olup tā ezel sırrını aʻyān-ı ḥalḳa kim şerîʻat birle beyān ve ebed sırrını vilāyet birle ʻayān eyleye."[52]

Hz. Ali, "iki deniz birbiri ile karşılaşır ancak birbirine karışmaz" hakikati gereği risâlet ve velâyet mertebelerini kesin çizgilerle birbirinden ayıran bir mertebededir. Müellife göre, "...her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti..."[53] âyetindeki gibi risâlet ve velâyet mertebesinde bulunanlar kendi haklarına düşene razı olmuşlardır. Bu hakikatler gereği Hz. Ali, nesep davası gütmediğinden tertib-i hulefâya riayet etmiş ve bu ulvî davranışı neticesinde muvahhidlerin imamı olmuştur.[54]

Şâh Velî, Hz. Ali'nin nesep davası gütmediğine işaretle, kâmil bir mürşidin nesep davası gütmediği gibi, irşat makamında bulunması sebebiyle de mağrur olmaması gerektiğini telkin eder. Bu mesajı verdiği pasajda, "mürşidlere tenbîh ü tehdîd budur ki nesl ü neseb daʻvāsın idüp bilā istiḥḳāḳ irşād-ı maʻrifet birle mürşid olduklarına maġrūr olup tā ʻubūdiyyet birle taḥṣîl olunan istiʻdād-ı meskenet kim "مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ"[55] muʻammāsından ġāfil olmayalar." şeklinde mürşidleri ikaz eder.[56]

ekber hakkında geniş bilgi için Bk. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 107-109.

49 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 9[b].

50 Bk. er-Rahmân 55/20.

51 "(Suları acı ve tatlı olan) *iki denizi salıvermiştir*; birbirine kavuşuyorlar." (er-Rahmân 55/19).

52 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 9[b].

53 el-Bakara 2/60.

54 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 10[a].

55 "Tatmayan bilmez." Bk. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 3: 196.

56 Bk. Şâh Velî Ayıntâbî, *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, vr. 10[b]-11[a].

2. METİN

2.1. Metnin Kuruluşunda İzlenen Usûl

Metni günümüz harflerine aktarırken transkripsiyon yöntemini kullandık. Metinde yer alan âyet ve hadisleri her ne kadar yazıldıkları gibi göstermiş olsak da bunlarında dışında kalan Arapça terkipler, kalıp cümleler ve bütünüyle Arapça kelimelerden müteşekkil cümlelerin varlığı metnin transkripsiyonlu olarak yazılmasını gerekli hâle getirmiştir.

Kullandığımız transkripsiyon fontunda, medli olarak yazılan "i" harfi "î" şeklinde, diğer sesli uzatma harfleri ise; "ā, ū" şeklinde gösterilmiştir. "Fâ-i ta'kibiyye"ler (fe 'ulime, fe kāne, fe ḥāṣılü'l-kelām vb.) kendinden sonra gelen kelimeden ayrı olarak yazılmıştır.

Harf-i cerlerin yazımında, "ilâ, 'alâ, min, an, fî, me'a, 'inde, ke" harf-i cerleri "'alā ḳalbi, min ṣabri, ilā sebîli, ke temekküni, fî du'āihî..." örneklerinde olduğu gibi kendinden sonra gelen kelime arasına bir boşluk bırakarak; "bi ve li" harf-i cerleri ise "li-eḥadin, bi-ḳavlihî" örneklerindeki gibi yazılmıştır. Arapça ve Farsça tamlamalar dil kurallarına göre okundukları gibi yazılmıştır.

Metinde yer alan birçok Arapça kavram ve terkip müellifin kaleminde Osmanlı Türkçesi ile iç içe geçmiş bir halde olduğundan Arapça cümleleri, bütünlüğü bozmamak için, transkripsiyonlu şekilde günümüz harflerine çevirdik. Risâle metni içerisinde zikredilen âyet ve hadisleri olduğu gibi yazarak tırnak içine aldık, âyetlerin meâlleri ile bulundukları sûre numaralarını ve hadislerin kaynaklarını dipnotta gösterdik. Âyetin bir bölümünden yapılan lafzî iktibaslarda dipnotta bazen âyetin tam meâlini verdik, metinde geçen iktibasın meâlini ise dipnottaki yerinde *italik* harflerle belirttik.

Müellifin özellikle vurguladığı veya müstensih tarafından kırmızı mürekkep ve celî harflerle yazılan kelimeleri kalın harflerle belirttik. Celî harflerle yazılan başlıkları da ara başlık olacak şekilde kalın harflerle yazdık. Az da olsa derkenarda bulunan ibare ve cümleleri, metin içerisinde bulunmaları gereken yere **{ }** paranteze alarak yerleştirdik. Bu eklemelerin derkenarda yer aldığını da dipnotta belirttik.

Metinde, fontu yüklü olmayan sistemlerde de bozulmadan korunan, "Gentium Plus" Transkripsiyon sistemini kullandık:

ء	: ’	ص	: ṣ	ع	: ‘
ث	: s̱	ض	: ż, ḍ	غ	: ġ
ح	: ḥ	ط	: ṭ	ق	: ḳ
خ	: ḫ	ظ	: ẓ	ذ	: ẕ

2.2. Risâle’nin Transkripsiyonlu Metni

[1b] **Bismillāhi’r-raḥmāni’r-raḥîm** ve bihî nesta‘înü.

el-Ḥamdü limen tecellā fi’l-ḳıdem bi’l-ismi’l-cāmi‘i ‘alā ḳalbi ḫayri’l-ümem. Muḥammedi’l-mu‘aẓẓami’l-mufaḫḫam. Aṣli’l-‘uṣūli mümiddi’l-himem. Menba‘i’l-‘ilmi ve’l-ḥikem. el-Müfteḫir bi’l-faḳri ‘alā cemî‘i enbiyāi’l-‘ālem. Fe bi-nūrihî ihtedeynā ilā sebîli me’fteḫare bihî mine’l-faḳri’l-etemm. Ve min mişkātihî deḫalnā ilā Hażreti ẕi’l-kerem. Fe fehimnā daḳîḳate ma‘ne’l-faḳri’l-mübhem. Hays̱ü ḳîle iẕā temme’l-faḳru fe huve’llāhü’l-a‘ẓam. Li-enne’l-faḳra sevādü’l-vechi fi’d-dāreyn fe’fhem. Allāhümme fe ṣalli ‘alā men ḳāle ene seyyidü veled-i ādeme bi-lisāni’l-farḳi fî şaḳḳi’l-ḳalem. Ve ‘alā ālihî ve ṣaḥbihî el-müstaġriḳîne fî baḥri’t-tevḥîdi müdvem. Ve’l-ḫulefāi’lleẕîne hüm fî ‘ummāni’l-ḥîrati hüyyem. Mā eşraḳat şemsü’l-eḥadiyyeti ‘alā ḳulūbi’l-‘ibādi’ṣ-ṣuvvem. ‘Ani’r-rusūmi’l-ḫalḳiyyeti fe bāne lehüm küllü ‘alem. S̱ümme ġarabet fî maġribi’l- ‘ubūdiyyeti fe’steterat ‘ani’l-müşāhedeti ve’l-mefhem. Vaḳte ḥulūli’l-fenā ba‘de’l-fene’l-mu‘aẓẓam. [2a] Ve sellim teslîmen ve ba‘dü fa‘lem sitte ve ḫamsîne ve tis‘imie ‘aṣrında bu eż‘afi’l-‘ibād Şāh Velî bin Muḥammed bin Ḳabā Nāi’b el-‘Askerî erbāb-ı devlet ṭarîḳinde ṭūl-i emel birle yürürken “ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ”[57] feḥvāsına nāẓır olup sulṭānu’l-‘ārifîn ve şeyḫu’l-muḥaḳḳiḳîn Ya‘ḳūb Efendi[58] ḳuddise sırruhū ḥażretlerinden bey‘at idüp ya‘nî ġazā-yı ekber ḳılmaġa sa‘y itdi. ‘Amelen bi-ḳavlihî ‘aleyhi’s-selām “ رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ

57 “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler…” (el-Fetih 48/10).

58 Bu pasajda adı geçen Ya‘kûb Efendi, Şâh Velî Ayıntâbî’nin ilk şeyhi Ya‘kûb b. Muhyiddîn el-Ayıntâbî’dir. Bk. Çavuşoğlu, *Gaziantepli Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayıntâbî ve Risâletü’l-Bedriyye’si*, 18-22.

"الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ"[59] çün ġazā-yı aṣġarda ġāzîlere bey'at sünnet oldıysa bes bu ġazā-yı ekberde evlā bi'ṭ-ṭarîḳ kim fuḳarāya farż ola. Min yedi'l-mürşidi'l-kāmili "إِنَّهُ فِي أَهْلِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ"[60] 'alā ṭarîḳi'l-virās̱eti min 'ilmi hāẕihi'l-bey'ati. Kemā ḳāle 'aleyhi's-selām "اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ"[61] fe sümmiyet li-hāẕihi'l-bey'ati en-nikāḥu'l-ma'neviyyü. Li-yekūne'l-izdivācu 'inde ictimā'i'l-yedeyni min cānibi'l-mürşidi'l-kāmili [2b] ve'l-mürîdi'l-ḳābili. Ya'nî "خَيْرُ الْأَبَاءِ مَنْ عَلَّمَكَ حَرْفاً"[62] kim bu nefḫ-i ma'nevî birle ol bir ki ṭabî'at Meryem'ine ke'r-rūḥi'l-emîn himmet sürūrın sirāyet idüp ba'dehū ol sürūrdan bir veled-i ḳalbî ẓuhūr ider kim aña velādet-i 'Îsā 'aleyhi's-selām dirler. "مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَينِ لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ"[63] Ba'dehū şeyḫ rıżāsın Ḥaḳ celle ve 'alā rıżāsına vesîle idüp pes " عَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا"[64] birle ḳā'im olursa 'ale't-teselsüli " مَالَا عَيْنٌ رَاَتْ وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ"[65] ya'nî kim vāridāt-ı ilāhiyye lāyiḥa olur kim ẕikr-i müdām ve fikr-i tamām ol hidāyete 'ayn-ı sebebdür. Kemā ḳāle 'aleyhi's-selām "اَلْفِكْرُ هِدَايَةٌ"[66] ve ḳāle " تَفَكُّرُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ اَلْفِ سَنَةٍ"[67] fe lā yelzemu't-tafṣîlu 'aleynā en neẕküra vāridāti'l-esmāi'l-ilāhiyyeti ve'sma' minnî mine'l-vāridāti's̱-s̱elās̱eti bi-lisāni'sti'dādî elletî hiye'l-muḳaddimeti li-ṣuḥufi'l-vilāyeti'l-ḫāṣṣati'l-Muḥammediyyeti 'aleyhi's-selām ya'nî ḫaylî müddetdür ḫāṭır-ı fātırıma ḫuṭūr iderdi kim yā Rabbî ol şāhumuz [3a] Üveys el-Ḳaranî ḳuddise sırruhu'l-'azîz ol imāmü'l-muḥibbîn pes

---

59 Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz." Sahabîler dedi ki: "Ey Allah'ın Rasûlü! Büyük cihad nedir?" Rasûlullah: "Büyük cihad, nefisle ve onun hevasıyla mücadeledir." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1: 511, nr: 1362.

60 Bu rivayetin geçtiği kaynakta hadis metni "الشَّيْخُ فِي أَهْلِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ" *"Kavmi içerisindeki şeyh, ümmeti içindeki nebi gibidir."* şeklindedir. Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, 2: 22, nr: 1576.

61 "Âlimler, nebîlerin varisleridir." Ebû Dâvud, *İlim*, 1: 3641.

62 "Babalarınızın en hayırlıları size bir harf öğretendir." şeklinde metin içerisinde geçen, hadis veya kelâm-ı kibâr olduğu ayrıca vurgulanmayan bu rivayetin kaydına ulaşabildiğimiz kaynaklarda rastlayamadık.

63 "İki kere doğmayan melekûtun semâvâtına yükselemez." Bu söz Hz. İsâ'ya atfedilir. Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhı'l-Beyân*, 2: 174.

64 "Olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz..." (el-Bakara 2/216).

65 Hadîs-i kudsî; "[Salih kullarım için] hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin hatırından geçmeyen [nimetler hazırladım.]" Müslim, *Cenne*, 2, 3, 4.

66 Müellifin hadis-i şerif olarak zikrettiği bu rivayetin taradığımız kaynaklarda herhangi bir kaydına rastlayamadık.

67 "Bir saat tefekkür, bin senelik ibadetten hayırlıdır." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1: 357, nr:1004.

bu ismile müsemmā olmış iken niçün maḥbūba mülāḳāt idüp ṣafālar kesb itmedi kim şifāü'l-ḳulūb liḳāü'l-maḥbūb birle bu 'ibādet-i ḳadîmeye nev'an muḫālefet eyledi. Tā ki maḥabbet mîmine ol şāh maẓhar düşmedi dimek lāzım gelür. Ve imāmu'l-fuḳarā Ebū Bekri'ṣ-ṣıddîk raḍıya'llāhu 'anhü niçün mā-melek cemî'an beẕl eyleyüp beyne'l-aṣḥāb bu mertebe faḳr u fenā iḫtiyār eylemişdür. Me'a hāẕā cem'u'l-māli mine'l-ḥelāli ḥelālün. Kemā fî 'Abdi'r-raḥmān bin 'Avf raḍıya'llāhu 'anhü ve emîru'l-mü'minîn 'Ali bin Ebî Ṭālib kerrema'llāhu vechehū ba'de intiḳālihî 'aleyhi's-selām niçün ḫilāfet da'vāsını itmeyüp pes tertîb-i ḫulefāya tābi' oldı. Müsteḥiḳḳan lehā bi'n-nesli ve'n-neseb ve'l-'ilmi ve'l-edeb ilā en yentehiye seyruhū ilā terki'l-ma'rifeti ve ḳabūli'l-meskeneti ḫilāfen li-Mu'āviyete ya'nî Ḥażret-i Mu'āviye raḍıya'llāhu 'anhü "men 'aref"[68] [**3**[b]] ictihādına göre müctehid olmışdur fî maḳāmı'n-nefsi'l-muṭme'inne. Ve lākin meskenet birle "ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ"[69] emrine maẓhar düşüp pes "رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً"[70] maḳāmında mā 'arafnāk dimege yol bulmadı. Netîcetü'l-kelām kim müctehid bi'l-meskene olmayan ḳā'im-i maḳām Rasūl 'aleyhi's-selām olabilmez fî maḳāmı'r-rāżıyye ve'l-merżıyye 'alā ennehū 'aleyküm bi's-sevādı'l-a'ẓami {eyi'l-insânü'l-kâmilü}[71] fi'l-merātibi'l-erba'a emmā ba'du ya'nî hāẕe'l-icmāl bu lāzım geldi her birisi tafṣîl ve te'vîl birle beyān ve şerḥ oluna. Fî seneti ḫamsin ve tis'îne ve tis'imieti fî şehri Rebî'i'l-evveli fî vaḳti't-teheccüdi beyne'n-nevmi ve'l-yaḳaẓati raeytü Rasūla'llāhi ṣalla'llāhü 'aleyhi ve sellem ḳā'iden beyne'l-aṣḥābi bi-en yeḳūle "مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَآنِي حَقًّا"[72] bu ru'yet seyrinüñ pür ṣafāsından āh eyleyüp derd ile gözüm yaşı revān iken bes bes diyüp bir şaḫṣ elüme yapışdı. Gördüm [**4**[a]] ki ol Şāh-ı Yemen Üveys el-Ḳaranî'dür kim şifāü'l-ḳulūb liḳāü'l-maḥbūb dimek birle ḥużūr-ı şerîfe iletüp 'aleyhi's-selāmuñ mubārek ellerin ḳara yüzüme tekrār sürüp ba'dehū dîvān-ı şerîflerine ḳāim ṭurıcaḳ fi'l-ḥāl elü-

---

68 Tasavvufta "men aref" şeklinde kısaltılarak kullanılan hadisin tam metni şöyledir: "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" "Nefsini bilen, Rabbini bilir." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 343, nr: 2532.

69 "(Allah şöyle der:) 'Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak *Rabbine dön*!" (el-Fecr 89/27-28).

70 Aynı âyet. (el-Fecr 89/28).

71 Parantez içindeki bu ibare metnin derkenarında yer almaktadır. Müstensih derkenardaki cümlenin metin içersinde bulunması gereken yeri bir işaretle ayrıca belirtmiştir

72 Buhârî'de yer alan bu hadisin metni "مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي حَقًّا" şeklindedir. "Beni uykuda (rüyasında) gören gerçekte görmüş gibidir." Buhârî, *Ta'bir*, 10.

me bir mektūb iḥsān idüp ba'dehū *iḳra'* buyurdı. Çün ta'lîm iden ol maẓhar-ı rabbü'l-'ālemîn ola. Her cāhil olan 'ālim-i Rabbānî olmaḳ muḳadderdür diyüp oḳumaġa şürū' idicek gördüm ki ḫāṭır-ı fātırıma şekk ü şübhe viren ol ef'āl-i ḳahriyyenüñ ya'nî min fi'li Üveysi'l-Ḳaranî ve Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳi ve 'Aliyyi'l-Murtażā raḍiya'llāhu 'anhüm. Her birine bir nev' ile işāret-i şerîf buyurmışlar. Bi-en yeḳūle "إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمٰنِ مِنْ قِبَلِ اليَمَن"[73] "مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ اِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى أَبِي بَكْرِ الصِدِّيق"[74] "أَنَاَ مَدِينَةُ الْعِلمِ وَ بَابُهَا عَلِيٌّ ابْنِ أَبِي طَالِب"[75] [4b] 'aḳîbu ẕālike ol şāh-ı levlāk du'ā iyleyüp "merḥaben yā veledî" buyurduḳları cān sem'ine irişince gözlerim yaşı şarāb-ı şehd ve başlu cigerüm biryān-ı cehd ya'nî "كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا"[76] birle uyanup kim bu emre imtis̱ālen ol bu ḳulluḳ kebābını yiyüp ve ḥayret şarābını nūş itmişem. "مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ"[77] 'Aḳîbū ẕālike bu lāzım geldi kim ol mektūb-ı şerîfde ẕikr olunan her bir ḥadîs̱-i nebevî kim metn-i mu'ammādur. Ya'nî ne remze işāretdür. Dirāyet birle beyān oluna. Bi-ḳalemi'ṣ-ṣabri min Üveysi'l-Ḳaranî 'alā varaḳi'l-faḳri min Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳi ilā en yentehiye kitābeti ketmi'l-ḳudreti min 'Aliyyi'l-Murtażā raḍiya'llāhu 'anhüm. Kim taṣarruf-ı Süleymān 'aleyhi's-selām her birisi mā-ṣadaḳ olmışdur. Bilā şekk kemā ḳāla'llāhu Te'ālā "وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي"[78] ve fîhi sırrun daḳîḳun lā yesa' şerḥuhū fî hāẕe'l-maḥall. Fe'fhem.

el-Bişāretü'l-'ūlā

Bi-en yeḳūle "إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمٰنِ مِنْ قِبَلِ اليَمَنْ"[79] buyurduḳları ya'nî bu ḫayru'l-ḫalef [5a] ümmet-i Muḥammed 'aleyhi's-selām 'ayn-ı beşāretdür. Bu sebebden ki ol şāh-ı levlāk bu beşeriyyet birle ẓāhir olan cemāl-i münîrlerini bu baş göziyle görüp daḫı meclis-i şerîflerinde dā'im olmak lāzım degülmiş. Bel ṭālib-i ṣādıḳ kim ibn-i vaḳt olan erenlere lāzım olunan bu ola ki ol şāh-ı levlāk " أَنَا مِنْ

---

73 "Yemen taraflarından Rahmânî bir koku alıyorum." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1: 251, nr: 659.

74 "Yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isteyen Ebû Bekr'e baksın." İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhı'l-Beyân*, 2: 263; 9: 173.

75 "Ben ilmin şehriyim, Ali de o şehrin kapısıdır." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 11: 65, nr: 11061.

76 "(Onlara denir ki;) Geçmiş günlerde işlediklerinize (iyi amellerinize) karşılık *afiyetle yeyin, için*." (el-Hâkka 69/24).

77 "Tatmayan bilmez." Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 3: 196.

78 "Süleyman, "Ey Rabbim! Beni bağışla. *Bana, benden sonra kimseye lâyık olmayacak bir mülk (hükümranlık) bahşet!* Şüphesiz sen çok bahşedicisin!" dedi. (Sa'd 38/35).

79 "Yemen taraflarından Rahmânî bir koku alıyorum." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1: 251, nr: 659.

نُورِاللهِ"[80] buyurduġına bidāyetdür ve'l-mü'minūne min nūrîne nihāyetdür. Kim bu minvāl üzre nübüvvet nūrını bi'l-başîre müşāhid olmak ola mine'l-ezel ile'l-ebed kemā ḳāle ʿaleyhi's-selām "كُنْت نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ"[81] ve hāẕe'l-maḳāmu li-ebi'l-vaḳti li-ennehū ṣāhibü'l-cemʿi ve'l-farḳi fi'l-mesleki'l-Muḥammedî ʿaleyhi's-selām. Kemā ḳāla'llāhu Teʿālā " لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ"[82] Netîcetü'l-kelām kim bi'l-beşeriyyete ol bî-mis̱āli müşāhid olmaḳ îmān-ı kāmili mūcib olsaydı pes Ebū Cehl ehl-i îmāndan olup daḫı ol şāh-ı Yemen Üveys el-Ḳaranî [**5b**] ḳuddise sırruhū kim tekmîl-i sülūk itmeyüp evliyā zümresinden olmayaydı fe lā şekke ennehū imāmu ehli'l-ġaybi li-evliyāi'l-kümmeli ilā yevmi'l-ḳıyāmeti. Kemā ḳāla'llāhu Teʿālā " الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ"[83] fe li-hāẕā ḳāle ʿaleyhi's-selām "إِنِّي لَأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمنِ مِنْ قِبَلِ اليَمَنْ"[84] ḥattā evṣā lehū ʿaleyhi's-selām bi-ḫırkatihi'l-mubāreketi baʿde intiḳālihî ʿaleyhi's-selām ve bi'l-cümle iy bürāẕer-i ʿazîzüm kim bilā-vuṣlatin bu fürḳat maḥabbetinüñ ednā nişānı budur ki ol şāh-ı levlāk mübārek dişlerinden biri ġazāda şehîd olduġı semʿine irişince teşebbühen hep dişlerini çekdirmişdür. Kim İmāmeyn raḍiya'llāhu ʿanhümā ḫırḳa iletdükleri maḥal böyle görüp ḫalḳa ḫaber virdiler. Kim sen andan bî-ḫabersin. Nükte ʿalā ennehū " قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ"[85] yaʿnî mine'l-aṣḥābi ve'l-aḥbāb ilā hāhünā Üveysü'l-Ḳaranî meşrebince sālik olursa [**6a**] lā farḳa beyne ricāli'llāhi teʿālā min yevmi ādeme ilā hāhünā fe bi-hāẕihi'l-maḥabbeti "و قُلْ هُمْ رِجَالٌ نَحْنُ رِجَالٌ"[86] kemā ḳāla'llāhu teʿālā " وَأَنَّ الْفَضْلَ

80 "Ben Allah'ın nûrundan yaratıldım." Bk. Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevzûât*, nşr. Emîn Demec (Beyrut, ts.), 86.

81 "Adem, toprakla su arasında iken ben peygamber idim." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 173, nr: 2017.

82 "Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik." (et-Tîn 95/4-5).

83 "Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar." (el-Bakara 2/3).

84 "Yemen taraflarından Rahmânî bir koku alıyorum." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1: 251, nr: 659.

85 Âyetin tamamı şu şekildedir. "Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, "Asanı kayaya vur" demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırmış, *her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti*. "Allah'ın rızkından yiyin, için. Yalnız, yeryüzünde bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın" demiştik." (el-Bakara 2/60).

86 İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu söz "Hz. Peygamber'den bize ne ulaştı ise o, başımız ve gözümüz üstüne, ancak sahabeden bize bir görüş gelirse onu seçeriz, onlar adamsa biz de adamız!" şeklinde rivayet edilir. Bk. Şemseddin b. Osman ez-Zehebî, thk. Şuayb el-Arnaût, *Siye-*

بِيَدِ اللّٰهِ "[87] el-āyetü ve ḳāle ʿaleyhi's-selām "أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اِقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ"[88] ve ḳāle "عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ"[89] el-ḥadîs̱ü fe'fhem maʿnā hāẕeyni'l-ḥadîs̱eyni ve maʿne'l-āyeti'l-meẕkūrati yeẓheru leke esrārahum bi'l-feyżi'l-ilāhî elleẕî leyse li-eḥadin ġınen ʿanhu "وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ"[90]

Ve mine'l-bişārati's-s̱āniyeti

Bi-en yeḳūle " مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ اِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيق"[91] buyurduḳları bu ẖayru'l-ẖalef ümmet-i Muḥammed ʿaleyhi's-selām ʿayn-ı beşāretdür. Farḳan beyne ḥizbi'l-ebrāri ve'l-muḳarrabîne ʿalā ennehū " كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ"[92] yaʿnî ḥizbü'l-muḳarrabîne sevādü'l-vechi fi'd-dāreyn kim sevādı ol fenā baʿde'l-fenā birle fehm idüp baʿdehū uṣūlu'd-dîn olan " اَلْفَقْرُ فَخْرِي"[93] [**6**[b]] meslegine sālikîn zümresinden olalar. ʿAmelen bi-ḳavlihî ʿaleyhi's-selām "تَرْكُ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ عِبَادَةٍ"[94] ve ḥizbü'l-ebrāri cemʿu'l-māli mine'l-ḥelāli ḥelālün diyüp pes ʿalā ẖilāfi'l-muḳarrabîne sālikîn olalar. Yaʿnî imāmü'l-ebrār ʿAbdur'r-raḥmān bin ʿAvf raḍiya'llāhu ʿanh mertebesine istidlāl itmek birle kim bu mertebeden ẖū-ı Ṣıddîḳ raḍiya'llāhu ʿanh iʿrāż idüp estaġfiru'llāhe'l-ʿaẓîm dirdi. Naẓaran ilā ḳavlihî ʿaleyhi's-selām "حَسَنَاتُ ألأَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقَرَّبِينَ"[95] ve bi'l-cümle ḥizbü'l-ebrārı kim mertebelerinde muṣırrūn olup bu aṣlu'l-uṣūli'd-dîn olan faḳr-ı Rasūl ʿaleyhi's-selām maʿnevîdür faḳaṭ ṣūrî degüldür dirlerse cevāb budur ki eger ṣūrî degül ise Ṣıddîḳ raḍıya'llāhu ʿanh terk-i dünyā iyledügi fî

ru Aʿlâmin-Nubelâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 6: 401.

87 "...Lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir..." (el-Hadîd 57/29).

88 "Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine tâbi olursanız hidayete erersiniz." İbn Abdi'l-Berr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, 2:898, nr:1684; 2: 925, nr:1760.

89 "Ümmetimin âlimleri, İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 64, nr: 1743.

90 "Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir." (el-Ahzâb 33/4).

91 "Yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isteyen Ebû Bekr'e baksın." İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhı'l-Beyân*, 2: 263; 9: 173.

92 Âyetin tamamı şu şekildedir "Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olanlardan (olmayın. Bunlardan) *her fırka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir.* (er-Rûm 30/32).

93 "Fakirlik benim övüncümdür." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 113, nr: 1832.

94 "Dünyayı terk etmek her ibadetin başıdır." Kaynağını tespit edemediğimiz bu hadis, Şeyhî'nin *Hadis-i Erbaîn Tercümesi*'nde yer bulmuştur. Bk. Sadık Cihan, "Şeyhi ve Hadis-i Erbain Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 9* (1997) : 12.

95 "Ebrarın hasenatı mukarreblerin seyyiatıdır." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1:357, nr:1137.

ṭarîḳi'l-ḥaḳḳi celle ve ʻalā hemān sā'ir ʻavām gibi taḳlîden bir ʻamel işlemiş olur. [7ª] Ġāfilen ʻani'l-feḥvā min ḳavlihî ʻaleyhi's-selām "اَلْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ اَفْتَخِرُ"[96] ʻalā sāi'ri'l-enbiyāi ḥāşā ve kellā innehū raḍıya'llāhu ʻanhu kāne muḳalliden bel muḥaḳḳiḳan ve müferriḳan beyne sulūki'l-ebrāri ve'l-muḳarrabîne fî mesleki'l-faḳri'ṣ-ṣūrî fî vaḳtin ve'l-maʻnā fî vaḳtin ve'l-cemʻi beynehümā fî vaḳtin li-yekūne fî maḳāmi't-teferrüdi beyne'l-aʻyāni. Ḳuli'l-ḥaḳḳa ve lev kāne mürran ʻalā ennehū "قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ"[97] yaʻnî mine'l-aṣḥābi ve'l-aḥbābi ilā hāhunā kim meşreb-i Ṣıddîḳ birle her birisi faḳr-ı ṣūrî yolunda bilā ḥırsin dā'im olup bu ḳahra ḳanāʻat birle ol meslege sālikîn olmazlar ise bunlara ḳısmet olunan ancaḳ inʻām-ı seyr-i maʻa'llāhdur. ʻĀrifen fî maḳāmi'l-muṭme'inne ʻalā ennehū " وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ"[98] ve bi'l-cümle faḳr-ı ṣūrîden iʻrāż idüp baʻdehū faḳr-ı maʻnevî birle muṣırr olan her bir ehl-i maʻrifet kim bu vücūd ʻāleminüñ ḳaydından ol ʻadem-i muṭlaḳ milkine müsāfir [7ᵇ] olabilmez. ʻAlā emri "irciʻî" el-mūcibi li-maḳāmi's-seyri fi'llāhi ve ʻani'llāhi. Kemā ḳāla'llāhu teʻālā " يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً"[99] el-āyetü. "قُلْ أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الْحَوْرِ بَعْدَ الْكَوْرِ"[100] yaʻnî seyr-i meʻa'llāh mekrinden sālik teʻavvüẕ iylesün. Kim "ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ"[101] maḥallinde irciʻî ilā emmāratiki dinilür. Bu sebeb kim nefs-i muṭme'inne cemʻu'l-māli ve'l-benūn ḥelāldür diyüp bu ḳalb-i selîme maʻrifet birle ider kim yevmen fe yevmen fikr-i riyāset bu denî dünyāya meşġūl olur. Fe kāne bihî merdūden min maḳāmi'l-ḳurbi ile'l-buʻdi. Kemā ḳāle ʻaleyhi's-selām " الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَا فِيهَا مَلْعُونٌ سِوَى ذِكْرُ اللهِ تَعَالَى"[102] {"وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا"}[103] netîcetü'l-kelām kim

96 "Fakirlik benim övüncümdür ve ben onunla iftihar ederim." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 113, nr: 1832.

97 "...her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti..." (el-Bakara 2/60).

98 "...Nerede olsanız, O sizinle beraberdir..." (el-Hadîd 57/4).

99 "(Allah şöyle der:) 'Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!" (el-Fecr 89/27-28).

100 "Allah'ım iyi iken kötü olmaktan sana sığınırım." Bu hadis, uzun bir metnin bir kısmı olarak geçmektedir. Bk. Tirmizî, *Daavât*, 42; Nesâî, *İstiâze*, 42.

101 "...Rabbine dön!" (el-Fecr 89/28).

102 "Dünya melʻundur. Allah'ın zikri hariç onun içindekiler de melʻundur." Tirmizî, *Zühd* 14, nr: 2322.

103 "Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz." (Tâhâ 20/124). Bu âyet, derkenarda yer almaktadır.

"اَلْفَقْرُ فَخْرِي"[104] faḳrına her kim ki ma'nevî dirse anuñ mis̱āli fi'n-nehāri ġaşş olup fi'l-leyli pervāz iden ḫuffāşa beñzer. Kim imāmü'l-fuḳarā çekdügi cevr ü cefāya isti'dādı duymaz. [**8**[a]] daḫı sellemnā dimege lisānı 'ār ider. Ya'nî nihāyet milkine ma'rifet birle sulṭān oldum diyüp kim bu nihāyet didikleri ḫū ol salṭanat-ı muṭme'inne vücūdunuñ keremiyyetinden kināyetdür. Bu ecilden limeni'l-mülk ḳahrınuñ ḳahhārına nev'an maẓhar olamaz. Ḳable'l-mevti'l-iżṭırārî 'alā emri "مُوتُوا قَبلَ اَن تَمُوتُوا"[105] bel yuḳālu lehā memleketü'l-'ademi bi-lisāni'l-faḳri'l-Aḥmedî. Fî maḳāmi iẕā temme'l-faḳru fehüva'llāhü, fe'fhem. Ve bi'l-cümeli 'Abdu'r-raḥmān bin 'Avf'üñ ḥālini Ṣıddîḳ ḥāline tevfîḳ ider kim bu ṭarîḳ-i Aḥmed 'aleyhi's-selām birle cem'-i māl ü terk olması nev'an farḳ olmaya. Ne'am ve lākin ḥafiẓte şey'en ve nesîte eşyāen. Ya'nî sulṭānu'l-ārifîn Şeyḫ-i Ekber ḳulına nāẓır olmaġa maḥabbet-i dünyā saña yol virmez. Kim buyurmışdur ol nūr-ı dîdem ki 'Abdu'r-raḥmān bin 'Avf'a beşāret olunan cennet cennet-i ṣıfātiyye ve Ṣıddîḳ'a beşāret [**8**[b]] olunan cennet cennet-i ẕātiyye. Fe eyne't-tevfîḳu beynehümā fî hāẕe'l-maḥalli. Kemā ḳāl'llāhu te'ālā " وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ"[106] el-āyetü. Fe ḥāṣılü'l-kelām kim Ebū Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ mā- melek cemî'an beẕl idüp ḥattā ol mübārek cismi 'uryān ḳalup ba'dehū tenevvüre girüp oturduġı 'Ā'işe Ḫātūn'uñ raḍıya'llāhu 'anhā sem'ine irişince bir miḳdār şāl gönderüp 'alā ṭarîḳi'l-melāme kim ol şālı mübārek cismine giyinüp daḫı 'aleyhi's-selāmüñ meclis-i şerîflerine gelüp ba'dehū mü'ānaḳa mihrinde 'aleyhi'ṣ-ṣalātü ve's-selām "بَارَكَ الله يَا أَبَا بَكْرٍ"[107] diyüp bu nuṭḳ-ı şerîflerine ta'ẓîm ü tekrîm buyurduḳdan ṣoñra 'Abdu'r-raḥmān bin 'Avf'uñ cem'u'd-dünyā iyledügi uṣūlu'd-dîn olmayup fürū'ından olduġuna işāret buyurup nükte eylemişdür farḳan beynehümā [**9**[a]] raḍiya'llāhü 'anhümā. Fe ḳısmu'l-ebrāri ittebe'u'r-ruḫaṣa liḍa'fi isti'dādihim li-ḳabūli'l 'azā'im-i dūne'l-muḳarrabîne. Fe innehümü't-tebe'u'l-'azā'ime ve selekū sebîle't-taḳvā ve'z-zühde ve'l-vera'a bi'l-faḳreyni'ṣ-

104 "Fakirlik benim övüncümdür." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 113, nr: 1832.

105 "Ölmeden önce ölünüz." Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 384, nr: 2669.

106 Âyetin tamamı şöyledir: "Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, *(çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık.* Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır." (ez-Zuhruf 43/32).

107 "Allah seni mübarek kılsın!" anlamında Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'e hitaben söylediği dua cümlesidir.

ṣūrî ve'l-ma'nevî. Ḥattā ṣārū ve meclen li'ẕ-ẕāti'l-eḥadiyyeti. Fe vesi'u'l-ḥaḳḳa'l-'alî. Fe ḳāle fîhimü'l-mevle'l-vālî 'alā lisāni'n-nebiyyi'l-'Arabî " مَا وَسِعَنِي أَرْضِي وَلاَ سَمَائِي ، وَسِعَنِي قَلْبِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ الْوَرِعِ التَّقِيِّ النَّقِيِّ"[108] fe men eḥabbe en yekūne min hāẕe'l-ḳısmi'l-behiyyi. Fe'l-yekün li-es̱erihim muḳtefî ve bi'r-rūḥi ve'l-cismi ve'l-māli saḫî ve men lem yestaṭi' fe'l-yeteşebbeh bihim li-ḳavlihî ṣalla'llāhu 'aleyhi ve sellem "مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ"[109] "وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ"[110]

Ve mine'l-bişārati's-s̱āliseti

Bi-en yeḳūle "أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَبَابُهَا عَلِيُّ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ"[111] ya'nî bu ḫayri'l-ḫalef ümmet-i Muḥammed'e 'aleyhi's-selām 'ayn-ı beşāretdür. [9b] Kim emîri'l-mü'minîne ve ḳurratü 'ayni'l-muḥaḳḳıḳîn 'Ali bin Ebî Ṭālib'in kerrema'llāhu vechehū ba'de ḫatmi'r-risāleti ol vilāyet 'ilminüñ şehrine ḳapu ola. Kim ḳapu dimekden murād budur ki "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ"[112] iltiḳāsına nev'an berzaḫ-ı kübrā olup tā ezel sırrını a'yān-ı ḥalḳa kim şerî'at birle beyān ve ebed sırrını vilāyet birle 'ayān eyleye. 'Alā ḥasb-i isti'dādātihim ya'nî "لَا يَبْغِيَانِ"[113] birle ne risālet baḥrine irişe. Ve ne vilāyet baḥri aña ḳarışa. 'İnde iltikā'ihimā bi-hevā'i ḳahri'l-celāli fî vaḳtin ve hevā'i luṭfi'l-cemāli fî vaḳtin. Ve hevā'i nesîmi'l-kemāli fî vaḳtin el-cāmi'i beynehümā 'alā ennehū "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ"[114] ve bi'l-cümle " قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ"[115] ya'nî kerrema'llāhu vechehū meşrebince nesl ü neseb da'vāsın itmeyüp ba'de taḥṣîli'l-isti'dādi'l-insānî ẕikr olunan berzaḫ-ı [10a] kübrā sırrına tamām maẓhar düşen mürşid kim ol iltiḳā baḥrinüñ emvācını ve efvācını ve ḳa'rında olan ol dürr-i yetîmin mürşid derk iyleye. Fî ṣadefi'l-'aczi kemā ḳāle

108 Hadis-i kudsî olarak nakledilen bu söz "Ben hiçbir yere sığmam ne yere ne göğe, ancak mü'min kulumun kalbine sığarım." şeklindedir ve taradığımız kaynaklarda kaydına ulaşılamamıştır.

109 "Kim bir kavme benzerse o da onlardandır." Ebû Dâvûd, *Libas*, 4.

110 "Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir." (el-Ahzâb 33/4).

111 "Ben ilmin şehriyim, Ali de o şehrin kapısıdır." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 11: 65, nr: 11061. Hadis metni çoğu kaynakta " أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَبَابُهَا عَلِيٌّ " şeklinde geçmektedir. Müellif ise, " عَلِيُّ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ" şeklinde yazmıştır.

112 "(Suları acı ve tatlı olan) *iki denizi salıvermiştir*; birbirine kavuşuyorlar." (er-Rahmân 55/19)

113 Âyetin tamamı şöyledir "بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ" "(Fakat) aralarında bir engel vardır, *birbirine geçip karışmıyorlar*." (er-Rahmân 55/20).

114 "O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır." (er-Rahmân 55/29).

115 "...her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti..." (el-Bakara 2/60).

Ebū Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ raḍiya'llāhu 'anhü "اَلْعَجْزُ عِنْدَ دَرْكِ الْإدراكِ إدراكٌ"[116] netîcetü'l-kelām bu 'acz ile ol berzaẖ-ı kübrāya maẓhar düşen Ebü'l-vaḳt ol neseb-i beşeriyyet da'vāsını fi'l-irşād mensūẖ gördiler. Kemā ḳāle 'aleyhi's-selām " كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ نَقِيٌّ فهُوَ آلٌ"[117] ve ḳāle " إنَّ اللهَ لا يَنْظُرُ إلى صُوَرِكُمْ، وَلا إلى اَنْسَابِكُمْ، بَلْ يَنْظُرُ إلَى قُلُوبِكُمْ وَ اَفْكَارِكُمْ"[118] ve li-hāẕā kāne esedü'llāhi'l-ġālibi kerrema'llāhü vechehū 'alā hāẕe'l-üslūbi. Kim kemāl-i ḳudretin taḥṣîl-i isti'dād birle ketm iyleyüp ilā yevmi'l-ḳıyāmeti beyne'l-fuḳarā ve'l-mesākîn imāmü'l-muvaḥḥidîn olmuşdur. Bilā şekkin ve illā felā bel yekūnu min zümrati's-selāṭîne'l- [**10**[b]] 'ārifîne. Fî maḳāmi'l-muṭme'inneti ke Mu'āviyete raḍiya'llāhu 'anhumā. Ḥāşā ve kellā bel kāne müteḥalliyen ve mütemekkinen ke temekküni nebiyyinā Muḥammedin 'aleyhi's-selāmu fi'l-meskeneti. Kemā ḳāle 'aleyhi's-selāmu fî du'āihî. " اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مِسْكِينًا وَأَمِتْنِي مِسْكِينًا وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ الْمَسَاكِينِ"[119] fe ḥîne'iẕin kerrema'llāhu vechehū rūḥ-ı Yūsuf'ın sicn-i muṭme'inneden "ارْجِعِي"[120] birle çıḳarup ba'dehū " و مَكَّنَّا يُوسُفَ فِي الْأَرْضِ"[121] ya'nî meskenet arżında temkîn bulup "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ"[122] feḥvāsına göre nefs-i merẕiyyesin Dāvudleyin ẖalîfe ḳılmasaydı ba'de nebiyyinā Muḥammedin 'aleyhi's-selām "إنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإسْلاَمُ"[123] ya'nî erkān-ı erba'a birle İslām-ı risālet ẓāhir olup ve îmān-ı vilāyet şöhret bulmayaydı ilā yevminā hāẕā ve bi'l-cümle kerrema'llāhu vechehū bu minvāl üzerine ẖalîfe olduġuna nāẓır

116 "İdrak, onu idrak edemeyeceğinizi idrak etmektir." Hz. Ebû Bekir'e izafe edilen bu sözün kaynaklarda kaydına rastlayamadık.

117 Hz. Peygamber'e, "âl-i Muhammed kimdir?" diye soruldu. O da "Her müttakî mü'mindir" şeklinde cevap verdi. Hadis metni kaynağında "سُئِلَ النَّبِيُّ (ص) من آل محمد قال:كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ" şeklinde geçmektedir. Ukaylî, *Ed-duâfâü'l-Kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984), 4: 286.

118 "Allah sizin sûretlerinize ve neseplerinize bakmaz. Aksine kalplerinize ve fikirlerinize bakar." Risâlede bu şekilde geçen hadis metni birçok kaynakta " إِنَّ اللَّهَ لا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَاَعْمَالِكُمْ" şeklinde geçmektedir. Bk. Müslim, *Birr ve's-sıla*, 33-34.

119 "Allah'ım beni miskin olarak yaşat, miskin olarak ruhumu kabzet ve miskinlerle birlikte haşret." Tirmizî, *Zühd*, 37. Bu hadisin Tirmizî'deki rivayetinde metnin sonunda "يَوْمَ الْقِيَامَةِ" "kıyamet günü" ifadesi de yer alır.

120 "...Rabbine dön!" (el-Fecr 89/28).

121 "...İşte böylece biz Yûsuf'u o yere (Mısır'a) yerleştirdik..." (Yûsuf 12/21). Müstensih âyetin lafzını sehven veya anlamın değişmediğini bildiği için "و مَكَّنَّا يُوسُفَ فِي الْأَرْضِ" şeklinde yazmıştır. Âyet, mushafta " وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ " şeklinde geçmektedir.

122 "Hani, Rabbin meleklere, '*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*'..." (el-Bakara 2/30)

123 "Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır..." (Âl-i İmrân 3/19).

olup baʿdehū meskenet birle irşād-ı ṭālib olan mürşidlere [**11**[a]] tenbîh ü tehdîd budur ki nesl ü neseb daʿvāsın idüp bilā istiḥḳāḳ irşād-ı maʿrifet birle mürşid olduḳlarına maġrūr olup tā ʿubūdiyyet birle taḥṣîl olunan istiʿdād meskenet kim "مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ"[124] muʿammāsından ġāfil olmayalar. Kim ol mūcib-i fenā baʿde'l-fenādur. Kemā ḳāla'llāhu teʿālā "فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ"[125] ve ḳāle "وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِه"[126] ey sebîli'l-ismi'l-aʿẓami elleẕî kāne maẓharuhū ehlü'ẕ-ẕikri. Eyi'l-insānü'l-kāmilü fî medrasetin kāne ʿilmuhā aḥvālü'l-ḳulūbi ve eṭvāru'n-nufūsi "وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا"[127] "اقْرَأْ كتَابَكَ"[128] fî hāẕihi'l-medraseti. "كَفَى بِنَفْسِكَ"[129] fî taʿṭîli'l-meskeneti ḥattā yekūne ʿilmü'l-ḥîrati "عَلَيْكَ حَسِيبًا"[130] ey ʿalā mekāne min seyri'l-fenā'i fi'llāhi ilā seyri'l-beḳā'i bi'llāhi ilā en yentehiye ilā maḳāmi'l- [**11**[b]] ʿamā'i, fe'fhem. Netîcetü'l-kelām mā sebaḳa fi'l-mürāmi min ṣabri Üveysi'l-Ḳaranî ve faḳr-ı Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳi. Ve ketmi'l-ḳuvveti min ʿAliy-yi'bni Ebî Ṭālibin raḍiya'llāhu ʿanhüm. Kim meslek-i Muḥammediyye'de mürîd-i ḳābil ve mürşid-i kāmil olan erenlere farż-ı ʿayndur ki bu ḳıṣṣalardan birer ḥiṣṣe alup ʿalā ḳadri istiʿdādātihim muttaṣıf olalar bi'ẕ-ẕevḳi ve'l-vücdān. Li-ennehū fî zamāninā ṣārati'l-aḥvālü aḳvālen. Ve'l-maḳṣūdu ʿaksuhū lākin ġale-beti'l-bürūdetü ʿale'l-maḥabbeti. Ve'l-ḥırṣu ʿale'l-ḳanāʿati ve'l-cehāletü ʿalā taḥṣîli'l-istiʿdādi'l-insānî el-ḳābili li-hāẕihi'l-ḥikemi'l-meẕkūrāti fiʿlen ve ḳavlen ve ḥālen. Fe veḳaʿa ḳaḥṭun fî ricāli'llāhi fe lā yekūnü ẓuhūru men hüve mut-taṣıfun bi-hāẕihi'l-evṣāfi'l-meẕkūrati illā bi-ḥużūri ṣāḥibi'l-elfi ve'l-mi'eti. Kemā ḳāle ʿaleyhi's-selām "إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَبْعَثُ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَة عَامٍ مَنْ يُصَحِّحُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ دِينَهَا"[131] el-ḥadîs̱ü. [**12**[a]] Allāhümme'rzuḳnā liḳā'ehū fî eyyi zümratin kāne fî zümrati'l-ʿulemā'i evi'ṣ-ṣuleḥā'i evi's-selāṭîni. Li-ennenā vücidnā fî hāẕe'l-ʿaṣri fe'cmaʿ beynenā ve beyne ṣāḥibi'd-dehri. Yā cābira'l-kesri fe ʿulime min maʿnā

124 "Tatmayan bilmez." Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 3: 196.

125 "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun." (en-Nahl 16/43).

126 "Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. *(Başka) Yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır*..." (el-En'âm 6/153).

127 "Hâlbuki, O, sizi merhalelerden geçirerek yaratmıştır." (Nûh 71/14).

128 " '*Oku kitabını!* Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter' denilecektir." (el-İsrâ 17/14)

129 "...sana nefsin yeter..." 68. dipnotta meâli verilen âyetten bir bölüm (el-İsrâ 17/14).

130 "...hesap sorucu olarak..." 68. dipnotta meâli verilen âyetten bir bölüm (el-İsrâ 17/14).

131 "Allah, her asrın başında bu ümmete dinlerini yenileyecek birini gönderir." Bk. Ebû Dâvûd, *Melâhim*, 1.

hāẕe'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi 'aleyhi's-selām " اِنَّ التَّصَوُّرَ فِى عَالَمِ الشَّهَادَةِ لَا يَكُونُ اِلَّا مِنَ الْحَيِّ اِلي الْحَيِّ"[132] vāḥiden ba'de vāḥidin. Kemā ḳāle 'aleyhi's-selām " اِنَّ فِى الدَّهْرِ شَخْصًا تَدُورُ الْأَفلاَكُ عَلَى نَفْسِهِ"[133] fe hāẕā ṭarîḳu'l-meşāyiḫi'l-uṣūl. Ve emme'l-fürū'ū fe lā i'tibāra bi-aḳvālihimi'lletî ẕekerūhā ve ṭaraḥūhā fî mesāmi'i'l-ḫalḳi ke ḳavlihim erba'atün mine'l-meşāyiḫi cārin taṣarrufühüm ilā yevmi'l-ḳıyāmeti. Ve hüm eş-Şeyḫu Ma'rūfu'l-Kerhî ve'ş-Şeyḫ Ḥayāt bin Ḳaysi'l-Ḥarrānî ve'ş-Şeyḫ 'Akîl el-Menbicî ve'ş-Şeyḫ 'Abdü'l-ḳādir el-Celîlî raḥmetu'llāhi 'aleyhim. Fe eḳūlü inne leyse lihāẕe'l-kelāmi aṣlün fî ṭarîḳi'l-uṣūli mine'l-meşāyiḫi 'amelen bi'l-ḥadîs̱eyni'l-meẕkūrayni [**12**[b]] ve hünā delîleyni en-naḳlü ve'l-'aḳlü fe emme'n-naḳlü fe ḳad merra ẕikruhū. Ve emme'l-'aḳlu fe innehū lev cāze taṣarrufu'l-meyti le kāne ehaḳḳu bi-hāẕā seyyidü'l-mürselîne ṣalla'llāhu 'aleyhi ve sellem. Ve ekābiru'ṣ-ṣaḥābeti ke Ebî Bekrin ve 'Umera ve 'Us̱māne ve 'Aliyyin rıḍvānu'llāhi 'aleyhim ecma'îne. Fe inne hā'ülāi'l-erba'atü'l-meẕkūrūne ekelū min fütāti ṣufrati'r-rasūli ve'ṣ-ṣaḥābeti ve lākin innemā hiye zelḳatü ḳalemin ve sebḳatü lisānin min ba'di'l-muḥibbîne li-hāẕihi'l-meşāyiḫi. Ve neḳūlü inne'l-evliyā'e raḥmetu'llāhi 'aleyhim lehüm taṣarrufen revḥāniyyen ke taṣarrufi'l-Ḥıżr 'aleyhi's-selāmü. Fî ba'di umūrin min umūri'd-dünyā. İẕā teveccehe ileyhim racülen ve's-teġās̱ehüm yuġîs̱ūhū ve yaḳḍū mürāmehū. Lākin leyse hāẕā maḳṣūdunā. İnnemā maḳṣūdunā mine't-taṣarrufi hüve terbiyetü'l-faḳîri. Ve tenaḳḳulihî min maḳāmin ilā maḳāmin ve tebdîlü aḫlāḳihî ḥattā yūṣilühū ilā Ḥażreti'l-Ḥaḳḳi tebārake ve te'ālā. Fe hāẕe't-taṣarrufu {yeḥtācü ile'l-mis̱liyyeti li-ḳavlihî te'ālā "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ"}[134] ve lā yaḳdiru 'aleyhi ille'l-mürşidü'l-kāmilü'l-ḥayyü ve emmā ẕāke lā yuḳālü lehū taṣarrufen 'indenā. Ve inneme't-taṣarrufu [**13**[a]] hüve'lleẕî ẕekertühū leke fe'fhemhü türşedü inşāa'llāhü te'ālā. Fe hāẕā mā lāḥa fî fü'ādî. Fe ḳultühū bi-ḥasebi isti'dādî elleẕî "مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي"[135] bi-lisāni'l-'aczi ve't-taḳṣîri me'a mülāḥaẓati'l-laṭîfi'l-

132 Taradığımız kaynaklarda bu rivayetin kaydına rastlayamadık.

133 "Zamanında bir şahıs vardır ki, felek onun nefsi üzerine döner." Taradığımız kaynaklarda bu rivayetin kaydına rastlayamadık.

134 "De ki: 'Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor." (Fussilet 41/6). Parantez içindeki cümle ve devamındaki âyet derkenarda yer almaktadır.

135 "Süleyman, 'Ey Rabbim! Beni bağışla. *Bana, benden sonra kimseye lâyık olmayacak bir mülk (hükümranlık) bahşet!* Şüphesiz sen çok bahşedicisin!' dedi." (Sa'd 38/35).

ḫabîri. Fe'l-mercüvvü mimmen yenẓuru fî hāẕe'l-ḳavli'r-raḳîḳi en yenẓura bi-'ayni'r-rıżā ve's-semāḥ lā bi-'ayni's-suḫṭi ve'l-istiḳbāḥi kemā ḳîle naẓmen ve 'aynü'r-rıżā min külli 'aybin kelîletin. Ve lākinne 'ayne's-suḫṭi tübdi'l-mesāviye fe kelāmunā ḥasbü makāminā. "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً"[136] Va'llāhü'l-müste'ānü ve 'aleyhi't-tüklānü " رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ"[137] ve'l-ḥamdü li'llāhi rabbi'l-ālemîne ve ṣalla'llāhü 'alā seyyidinā Muḥammedin ve 'ālihî ve ṣaḥbihî ecma'îne ilā yevmi'd-dîn.

Temmet.

SONUÇ

XVI. asırda yaşamış Halvetiyye tarîkati şeyhlerinden Şâh Velî Ayıntâbî'nin, yakaza hâlinde iken Hz. Peygamber tarafından kendisine verilen mektupta okuduğu tasavvufî konulu üç hadis ve bu hadislerin işaret ettiği hakikatlerin açıklandığı risâlesi ilk defa günümüz yazı diline çevrilerek yayıma hazırlanmıştır. Müellifin diğer iki eseriyle birlikte aynı yazma kitap içerisinde yer alan bu eseri hakkında evvelce bir çalışma yapılmadığı gibi, risâlenin tek yazma nüshası dışında kayıtlı ve bilinen bir başka nüshası da henüz tespit edilememiştir. Bu çalışmada, risâlede geçen tasavvufî muhtevalı üç hadisten çıkarılan tasavvufî düşünce ve mesajlar aktarılmaya gayret edilmiştir.

Kendine özgü bir dil, üslûp ve ifade özelliklerine sahip olan risâlenin konu ve muhtevâsı da ilgi çekicidir. Özellikle Halvetiyye tarîkatinde yerleşmiş bir uygulama olan yakaza hâlinde veya rüyada müşahade edilen bir hadiseden hareketle eser telif etme geleneği Şâh Velî Ayıntâbî örneğinde de tekrarlanmıştır. Müellifin üç bölüm hâlinde telif ettiği risâlesinde, Üveys el-Karanî'nin sadâkat ve teslimiyeti, Hz. Ebû Bekir ve Ali'nin fazîlet ve üstünlükleri ayrı başlıklar altında işlenmiştir. Tarîkat silsilelerinden bazısının Hz. Ebû Bekir, bazısının da Hz. Ali vasıtası ile Hz. Peygamber'e dayandırıldığı malumdur. Şâh Velî diğer müellifler gibi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin içinde bulundukları bu mânevî

136 "De ki: 'Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir." (el-İsrâ 17/84).

137 "Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz." (el-A'raf 7/23).

konum ve model oluşlarını tasavvufî esasların anlatımında güzel birer örnek olarak sunmuştur.

Risâlede, Hz. Ali'nin tertîb-i hulefâya riayet ettiği ve hilâfet davası gütmediği gerçeğinden hareketle bir yönüyle tarihte ve toplumsal ölçekte süregelen hilâfet tartışmalarına farklı bir yönden yaklaşıldığını söylemek mümkündür. Müellif, tasavvufî açıdan da Hz. Ali'nin nesep davası gütmeksizin tertîb-i hulefâya riayetine dair örneği vererek şeyh veya mürşidin soya göre belirlenemeyeceğini ifade ve telkin etmiştir. Bu anlamda risâlenin sonunda mürşidlere seslenen Şâh Velî, tasavvuf ehlinin nesep davasından uzak durması gerektiğini tavsiye etmiştir. Fazîlet ve üstünlüğün takva ile elde edileceğini âyet ve hadisler ışığında açıklamıştır.

Dil, ifade ve üslup bakımından klasik XVI. asır Türkçesine ait karakteristik özellikleri taşıyan eserdeki risâlet-velâyet, ebrâr-mukarreb, fakr-ı sûrî ve mânevî gibi birçok tasavvufî kavram, konu ile ilgili teferruatlı çalışma yapmak isteyen araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Abdürrezzak Kâşânî. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs 'Amme'ş-Tehara Mine'l-Ehâdîs 'Alâ Elsineti'n-Nâs*. 2 cilt. Dâr-ı İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1352 /1933.

Akot, Bülent. "Tasavvufî Terbiyede Rüya'nın Değeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 19 (2011/1): 93-113.

Apaydın, Halil. "Rüya ve Fonksiyonu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (1997): 263-282.

Aşkar, Mustafa. "Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) 'Şerhu Dîbaceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlili". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005): 83-102.

Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l-Evliya*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.

Bakkal, Ali. "Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde "İmamlar Kureyşten'dir" Hadisinin Rolü Üzerine". *İslam San'at Tarih Edebiyat ve Mûsikî Dergisi* 6 (2005): 87-104.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh el-Kütübü's-sitte ve şuruhuhâ içinde*. 8 cilt. Tunus-İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul:Anka Yayınları, 2005.

Cihan, Sadık. "Şeyhi ve Hadis-i Erbain Tercümesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 5-27.

Çakır, Adalet. "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvıfâne'si ve Celvetiyye Tarîkatının Bazı Esasları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 35 (Ocak-Haziran 2015): 59-96.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*21 (2008): 214-253.

Çavuşoğlu, Raşit. *Gaziantepli Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayıntâbî ve Risâletü'l-Bedriyye'si*. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2016.

Çavuşoğlu, Raşit. "Şâh Velî Ayıntabî ve "Işk Elinden" Redifli Kasîdesi". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 2, sy. 6 (2014): 61-84.

Çelik, İsa. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr". *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 2 (Güz 2001): 191-206.

Çetin, Maksut. "Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet-İmâmet) Anlayışı". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. İzzet Ubeyd-Âdil es-Seyyid. 5 cilt. Tunus-İstanbul: Çagrı Yayınları, 1992.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

Eren, Mehmet. "Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği "Hz. Peygamber'in Rüyada Görülmesi Rivayeti" Çerçevesinde". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu (20-21 Mayıs 2008)*. Konya: Mebkam Yayınları. (2010): 99-115.

Erginli, Zafer ve diğerleri. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015.

Fettenî, Cemâleddîn Muhammed el-Hindî. *Tezkiretü'l-Mevzuât*. neşr. Emîn Demec. Beyrut: yy., ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn.* terc. Sıtkı Gülle. 4 cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 1998.

Hatiboğlu, Mehmed. "İslâmda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 1 (1978): 121-213.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi.* haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

İbn Abdi'l-Berr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 cilt. Suudî Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

Kaplan, Yunus. "Destân-ı Veysel-Karânî". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* 1, sy. 5 (Fall 2008): 379-397.

Karapınar, Fikret. "Hz. Peygamber'den Rüyada Aldığı Üç Hadis Risâlesinin Ahmed B. Hanbel'e Nispeti". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (Bahar 2008): 101-136.

Karataş, Ahmet. "Kemâleddin Harputî'nin Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkîki't-tebeiyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm İsimli Kelâm Risâlesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016): 63-134.

Mustafa, Aşkar. "Bir Türk Tarîkatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, sy. 1 (1999): 535-563.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *es-Sahîh el-Kütübü's-sitte ve şuruhuhâ içinde*. 3 cilt. Tunus-İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Niyazioğlu, Aslı. *Rüyanın Söyledikleri (Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*. der. Hatice Aynur, Aslı Niyazioğlu. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Sûfîlik Geleneğinin Efsânevî Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik.* Ankara: Dergah Yayınları, 2009.

Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf Andolu'da Sûfîler Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl).* İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Öztürk, Ali. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf.* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.

Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin Muhammed b. Müfaddal. *el-Müfredat Elfazi'l Kur'an.* trc.Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Şâh Velî Ayıntâbî. *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye.* Ayasofya Bölümü, 2022/1:1[a]-13[a]. Süleymaniye Ktp.

Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî.* İstanbul: İkdam Matbaası, 1317.

Şengün, Necdet. "Nazîr İbrâhîm-i Gülşenî ve Farklı Bir Kırk Hadîs Denemesi (Risâle-i Ehâdîs-i Erbaîn-i Sülâsiyye)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(2007): 279-298.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî. Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.

Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrî. *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşayih-i Sûfiyye*. Hüdayi Bölümü, nr. 1098, Hacı Selim Ağa Ktp.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk.Ahmed Muhammed Sâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 cilt. Tunus-İstanbul: Çagrı Yayınları, 1992.

Tosun, Necdet. "Üveysîlik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 400-401. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma' İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*. haz. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Türer, Osman ve Cengiz Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı İki Risâlesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 601-639.

Ukaylî, *Ed-duâfâü'l-Kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984.

Uludağ, Süleyman. "Fakr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12: 132-134. Ankara TDV Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Yıldız, Âlim. *Üveys İle Giydim Hırka Şiir Şerhleri*. Sivas: B Yayınları, 2014.

Zehebî, Şemseddin b. Osman. *Siyeru A'lâmin-Nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June2017, 21 (1): 393-423

Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ı

The Guide Book of Theoretical Tasawwuf: Sadr al-Din al-Qunawī's Miftāḥ al-ghayb the Point of View of Its Content and Influences

Betül Gürer
Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Divinity,
Department of Sufism.
Konya / Turkey
btlguclu@yahoo.com
ORCID IDorcid.org/0000-0002-1486-4358

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:31 Aralık/December 2016
Kabul Tarihi / Accepted:02 Mart/March 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 393-423
DOI:https://doi.org/10.18505/cuid.282791
Atıf/Cite as:Gürer, Betül. "Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ı -The Guide Book of Theoretical Tasawwuf: Sadr al-Din al-Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb*the Point of View of Its Content and Influences". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 393-423. doi: 10.18505/cuid.282791.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında

Sadreddin Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ı

Öz: Tasavvuf düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvuf tarihi "muhakkikler dönemi/metafizik tasavvuf dönemi" olarak adlandırılan yeni bir sürece girmiştir. İbnü'l-Arabî, bu dönemin kendisine mahsus anlayışını telifleriyle teşekkül ettiren muhakkiklerin başında gelmektedir. Ancak ondan tevarüs eden irfanî malumatı düzenleyerek sistemli bir nazariyat üreten ise hiç şüphesiz Sadreddin Konevî olmuştur. Onun bu katkısının en mühim meyvesi ise kendisinden sonraki muhakkik sûfîler tarafından adeta başucu kitabı olarak kabul edilen ve nazarî tasavvuf anlayışının usul ve esaslarına tahsis edilmiş olan *Miftâḥu'l-ġayb*'dır. Muhtevasının yoğunluğu ve önemi sebebiyle bu eser üzerine pek çok şerh yazılmış ve böylece nazarî tasavvuf anlayışı, Konevî şârihleri vasıtasıyla Ekberî-Konevî çizgide şekillenerek Türk-İslam düşüncesinde yerini almıştır. Bu makalede, tasavvuf tarihindeki metafizik dönemin özelliklerinden kısaca bahsedilerek *Miftâḥu'l-ġayb*'ın muhtevası ve tesirleri hakkında bilgi verilecek, *Miftâḥu'l-ġayb* şârihlerinden oluşan ve bahsi geçen nazarî tasavvuf anlayışını şekillendiren Ekberî-Konevî damar, ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sadreddin Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* Nazarî tasavvuf, Metafizik, Molla Fenârî.

The Guide Book of Theoretical Tasawwuf: Sadr al-Din al-Qunawī's

***Miftāḥ al-ghayb* the Point of View of Its Content and Influences**

Abstract: The history of sufism entered a new process called "period of muhaqqiqs /period of metaphysical sufism/ tasawwuf" with Ibn al-Arabī one of the most important intellectuals of sufi/tasawwuf thought. Ibn al-Arabī is the leading muhaqqiqs formulating the understanding of this period which is peculiar to itself with his books. However, the person who regulated the knowledge inherited from him and produced a new doctrine from it is Sadr al-Din al-Qunawī. His book in which he exhibited this contribution is *Miftāḥ al-ghayb* acceptedas an essential book by muhaqqiqs after Qunawī and assigned to principles and orders of theoretical tasawwuf thought. Because of

its complicated and important content, many commentaries were written on *Miftāḥ al-ghayb.* Thus, theoretical tasawwuf thought by the commentators of Qunawī have taken Akbarian-Qunawian form and gained a place in Turkish-Islamic thought. In this article, characteristics of metaphysical term in history of sufism will be mentioned shortly, the content and influences of *Miftāḥ al-ghayb* will be stated and the Akbarian-Qunawian movement consisting from commentators of *Miftāḥ al-ghayb,* which have shaped the theoretical Tasawwuf thought will be introduced in general.

Keywords: Sadr al-Din al-Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* Theoretical tasawwuf, Metaphysic, Molla Fanārī.

SUMMARY

Sufism (tasawwuf), which is one of the fundamental branches of the Islamic thought like kalam and philosophy, has gone, from the beginning to the present day, through some different periods which have been classified by historians of sufism according to their characteristics. According to this classification, having begun as a movement of ascetism (zuhd), dominated by a practical and individual leaning, sufism acquired the status of an independent science about two centuries later and from the 13th century onwards, it evolved into a system with a metaphysical and theoretical characteristic where issues of philosophy and kalam began to be discussed and written about at length. This process, which is also called “period of muhaqqiqs (verifiers)”, assumed, in addition to its aforesaid practical aspect, a theoretical dimension after Ghazālī especially with Ibn al-Arabī which aimed to arrive at the haqīqa (truth). However, it was Sadr al-Dīn al-Qunawī, who included the theoretical sufi thought, or "al-‘ilm al-ilāhī (the divine science)" in the terminology of muhaqqiqs, which had reached its culmination with Ibn al-Arabī, in the hierarchy of formal sciences.

Qunawī's contribution to both theoretical sufi thought and the school of Ibn al-Arabī (Akbariyya) took place in several different ways. One of them was that he contributed to an understanding of Akbarian ideas by putting in order his thoughts, which were in a scattered manner in the works of Ibn al-Arabī. Another was that he shaped the metaphysical thought to a great extent

through works he wrote. At the top of these works of Qunawī is his work entitled *Miftāḥ al-ghayb*, which could be regarded as the handbook of the new era in the history of sufism which emerged with Ibn al-Arabī.

With its content, its method and its suggestion of new ideas which had not been voiced until then, *Miftāḥ al-ghayb had* a shaping influence on the history of sufism and history of Islamic thought. *Miftāḥ al-ghayb,* which was one of the essential texts of the new era called the period of muhaqqiqs, and an important aspect of it which would help it associate with a specific period in the history of thought was that not only did it provide information about this theoretical field but it also mentioned methods for evaluation of this kind of information as well as sources of this information and principles unique to this field. In other words, this book is in a way a method book for the field of doctrinarian sufism to which it belongs. In addition to this quality of it which arose from its content, there are two more features that render *Miftāḥ al-ghayb* important for the history of sufism. The first of them is this: Qunawī determined the subject matter, principles and issues of metaphysics, which he called al-ʻilm al-ilāhī, in this book. With this book by Qunawī, the discipline of sufism gained a place in the hierarchy of formal sciences. The second feature of *Miftāḥ al-ghayb* is this: The book has provided a significant contribution to rendering sufism a discipline which possesses the quality of self-criticism because Qunawī identified some criteria in this book by which a sufi or mystic could test his knowledge. These were some rules that helped true knowledge from void knowledge. In other words, these principles, which provided awareness about the value of the knowledge obtained as a result of the method of contemplation (mushahada), revealed the importance of exploratory knowledge and at the same time proved that sufism was a system that had its own method for obtaining information.This contribution, which Qunawī made through *Miftāḥ al-ghayb,*i.e. its ensuring an independent place for sufism in the classification of collected (mudawwan) sciences, its proving the validity of the observation method, which was the sufis' mushahada method for collecting information, and its revealing the merit of exploratory knowledge, is among the first in the history of sufism.

By virtue of its aforementioned characteristics, *Miftāḥ al-ghayb* attracted considerable attention among the Ottoman intellectuals and numerous annota-

tions were written with regard to it. The only one among Qunawī's books about which various annotations were written is *Miftâḥ al-ghayb*. The reason for this is that the content of *Miftāḥ al-ghayb* was so intensive and concise as to need annotations and that it contains the essence of the views expressed in the other works of Qunawī. Therefore, an analysis of the content of *Miftāḥ al-ghayb* and an investigation of the literature written on this book is of great significance in terms of revealing the essential dynamics of the Ottoman tradition of science. *Miftāḥ al-ghayb* has six annotations, the annotators of six of which are known whereas the annotators of two of them are not known. The writers of the six annotations are: Molla Fanārī, Qutb al-Dīn-zāda Izniqī, Ahmad Ilāhī, Abd Allāh Qirimī, Uthmān Fadlī Atpazārī, and Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī. Thanks to these annotations, Akbarian ideas entered into Ottoman intellectual life and formed its basis. The Turkish thought in general and the Ottoman thought in particular evolved on the basis of these ideas and acquired its unique identity.

The intellectual school which is composed of the aforementioned annotators of *Miftāḥ al-ghayb* and followers of Ibn Arabī is called the Akbarian school. In this school, a group which consists of annotators of *Miftāḥ al-ghayb* and which we can call "followers of Qunawī" differs from the other members of the school in terms of method and style because a striking aspect of annotations of *Miftāḥ al-ghayb* is that the manners by which the annotators approached the issues and the contents of the works were formed on the basis of Qunawī's system. The annotators focused in their books on the topics which Qunawī had dealt with and they followed Qunawī's method in their approach to the issues. Therefore, followers of Qunawī in the school differed partially from the followers of Ibn al-Arabī, and this school, composed of followers of Qunawī, became a school that had a method of its own. The greatest contribution in the shaping of this school undoubtedly came from Molla Fanārī because he was the first annotator of *Miftāḥ al-ghayb* and this enabled him to influence and shape the other annotations written after him. Moreover, Molla Fanārī's use of principles of logic in the way he dealt with topics and in his explanations and his clarification of the issues by taking into consideration of the methods of philosophers played a significant part in the shaping of Qunawī's streak (school). In short, it can be said that the Qunawī streak in the Akbarian school

is a system that was shaped by the use of Qunawī's methods and developed through Molla Fanārī's approach. However, it should in no way be thought that this movement is outside of the Akbarian school by virtue of its approach and area of interest; on the contrary, it should be noted that Qunawī streak or movement appeared within the Akbarian school and that it had qualities that were unique to it.

GİRİŞ

İslam düşüncesinin kelam ve felsefe gibi temel ilim dallarından biri olan tasavvuf, başlangıcından günümüze kadar, tasavvuf tarihçileri tarafından özelliklerine göre tasnif edilmiş, bazı farklı dönemlerden geçmiştir. Bu tasnife göre, pratik ve ferdî yönü ağır basan bir zühd hareketiyle başlayan tasavvuf, yaklaşık iki asır sonra bağımsız bir ilim dalı hüviyetine kavuşmuş ve VII/XIII. yy.dan itibaren felsefî-kelamî konuların derinliğine tartışılmaya ve kaleme alınmaya başlandığı, metafizik/nazarî karaktere sahip bir sistem görünümü almıştır. Günümüz bazı tasavvuf araştırmacılarınca, Konevî'den (ö. 673/1274) mülhem olarak[1] "muhakkikler dönemi" olarak da adlandırılan bu süreç, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak ifade etmesi[2] ile başlatılabilir. Gazzâlî'den sonra bahsi geçen pratik yönüne ilave olarak, özellikle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte, tasavvuf hakikati elde etmeyi amaç edinen nazarî bir boyut kazanmıştır. Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî ile zirveye çıkmış olan nazarî tasavvuf düşüncesini,[3] muhakkiklerin tabiriyle "ilm-i ilâhî"yi

---

1 Bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yay., 2005), 77.

2 Gazzâlî, *Munkız*'da hakikati arayan grupların yollarına ve ulaştıkları hedeflere temas ettikten sonra sûfîlerin maksatlarının, sûfî yolun öğrenme ile değil, zevkle, bizâtihî yaşayarak tahsil edilebileceğine dikkat çekmektedir. Bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Dalâletten Hidâyete*, nşr. Ahmet Subhi Furat (İstanbul: Şâmil Yay., ts.), 70. Onun bu vurgusu tasavvuf tarihçilerince keşfî bilginin değerine yapılan önemli atıflardan biri olarak kabul edilmektedir.

3 İbnü'l-Arabî, kendi yaşadığı devri, "gecenin son üçte birlik bölümü" şeklinde telakki ederek, bu dönemin marifetin zirveye ve olgunluğa ulaştığı bir süreç olduğunu dile getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2009), 45-52. Konevî de kendisini İbnü'l-Arabî ile kemâle ulaşan marifet anlayışının son temsilcisi olarak görmektedir. Bk. Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *Kitâbü'l-Fükûk fî-esrâri müstenidâti ḥikemi'l-Fuṣûṣ*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1371/1993), 152-153.

formel bilimler hiyerarşisine dâhil eden ve böylece tasavvufun Gazzâlî ile elde ettiği prestije yeni bir değer daha katan isim ise Sadreddin Konevî'dir. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bıraktığı entelektüel mirasa, onu yeniden yorumlamak ve sistematize etmek suretiyle sahip çıkmış ve kendisine onun en önemli öğrencisi, takipçisi ve şârihi olarak "şeyh-i kebîr/büyük şeyh" unvanı verilmiştir. Bu sebeple, onun ismi, İbnü'l-Arabî şârihleri arasında Fahreddin Irâkî (ö. 688/1289), Müeyyidüddin Cendî (ö. 691/1292), Saîdüddin Fergânî (ö. 699/1300), Abdürrezzak Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350) gibi isimlerden her zaman ayrı ve daha üst bir konumda tutulmuştur.[4]

Konevî'nin hem nazarî tasavvuf düşüncesine hem de Ekberiye ekolüne katkısı birkaç farklı şekilde olmuştur. Bunlardan biri, onun Ekberî fikirlerin anlaşılmasına, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dağınık halde olan fikirlerini düzenleyerek sağladığı katkı iken, bir diğeri telif ettiği eserlerle metafizik düşünceyi büyük ölçüde şekillendirmesidir. Konevî'nin bu telifleri arasında ilk sırayı, tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî ile birlikte ortaya çıkan yeni dönemin el kitabı sayılabilecek eseri *Miftâḥu'l-ġayb*'ı almaktadır. Konevî, "kurucu düşünür"[5] olma vasfını bu eserinde ortaya koyduğu görüşleri sayesinde kazanmıştır. Zira o, kitabına Fârâbî'den (ö. 339/950) İbn Sînâ'ya kadar (ö. 428/1037) ilimler tasnifi kitaplarında bulunabilecek bir girişle başlamaktadır. Konevî, bir sistemin "ilim" olabilmesi için gereken unsurları belirttikten sonra metafizik de denilen ilm-i ilâhîyi bu unsurlar çerçevesinde incelemiş, onu müdevven bir ilim olarak temellendirmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Dolayısıyla, bir metafizik/ilm-i ilâhî kitabı olarak *Miftâḥu'l-ġayb,* tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte başlayan yeni dönem tasavvufunun öncü kitapları arasında ilk sırada yer almaktadır. Bahsi geçen yeni dönem, günümüz tasavvuf araştırmacıları tarafından, gerek bu alanı inşa eden düşünürlerin isimlendirmelerinden hareketle gerekse sürecin ilgi alanlarına odaklanarak "muhakkikler dönemi", "metafizik/nazarî tasavvuf dönemi", "şerhler dönemi" gibi çeşitli isimlerle tanımlanmaktadır. Makalede bu adlandırmalar, fikrî-irfânî değişim ve

4 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 23.

5 Bk. Ekrem Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam Yay., 2010), 77-80.

dönüşümünden söz ettiğimiz yeni dönem tasavvufunu ifade etmek üzere kullanılacaktır.

Miftâḥu'l-ġayb, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında da temas edeceğimiz üzere, muhtevası, metodu ve kendi devrine kadar dile getirilmemiş bazı fikirleri ileri sürmesiyle hem tasavvuf tarihini hem de İslam düşünce tarihini şekillendiren bir tesirde bulunmuştur. O, sadece belli bir döneme ait temel bir metin olarak kalmamış, yazıldığı tarihten asırlar sonra da pek çok şerhe konu olmuştur. Her biri bir Osmanlı düşünürü olan bu şârihlerin kaleme aldığı eserler, İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte zirveye çıkarak olgunluk dönemine giren metafizik düşüncenin bu süreçten sonra da devam etmesini temin etmiştir. Burada şu hususun belirtilmesinde fayda vardır: Her ne kadar İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin nazarî tasavvuf geleneğinin oluşumuna etkileri hakkında çalışmalar yapılmış olsa da bunlar daha ziyade İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin etkileriyle sınırlı kalmıştır. Halbuki bu sürece yön veren başta Konevî ve onun şârihleridir. Makalede, bahsettiğimiz yönlendirme ve tesir *Miftâḥu'l-ġayb* ve şerhleri çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, öncelikle eserin muhtevası, bahsi geçen dönemin konularının ve temel irfanî yönelimlerinin belirlenmesi açısından kısaca değerlendirilecek, daha sonra onun üzerinden teşekkül etmiş olan şerh geleneği hakkında bilgi verilecektir. Bu yöntemle, *Miftâḥu'l-ġayb* odağında gelişen ve tasavvuf düşüncesini yönlendiren Ekberî-Konevî çizginin özellikleri ele alınacaktır.

1. TASAVVUF TARİHİNDE YENİ DÖNEM: PRATİKTEN METAFİZİK DÜŞÜNCEYE GEÇİŞ

Metafizik; varlığı, var olması bakımından konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplinidir. "Bu disiplinin *metafizik* olarak adlandırılmasında, konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristo'nun *Metafizika* adlı eseri büyük bir rol oynamıştır. Metafizik teriminin İslam'ın klasik çağından itibaren taşıdığı anlam da Aristo ve *Metafizika* adlı kitabıyla ilgili olmuştur. Bu eser, tercüme faaliyetleri sırasında

fizik ötesi kastedilerek *Mâ ba´de't-tabîa* adıyla Arapçaya çevrilmiş ve terim metafizik disiplininin adı olarak İslam dünyasında kullanılmaya başlanmıştır."[6]

Metafiziği aklî yöntemlerle işleyen bir disiplin olarak gören filozofların yanında, metafizik bilgiyi mistik-tasavvufî tecrübe ve bundan kaynaklanan keşfî bilgiyle de irtibatlandıran İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Seb´în (ö. 669/1270) ve Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 563/1167) gibi filozoflar da vardır. Bunlara göre, her ne kadar nazarî yöntemlerin belli bir ilmî değeri olsa da, metafizik bilgiye ulaşmanın imkânı, mistik bilgi ve tecrübeden geçmektedir.[7] Bu bağlamda metafiziği mistik tecrübenin İslam dünyasındaki alanı olan tasavvufla bütünleştiren isim İbnü'l-Arabî'dir. Çünkü onun tüm eserleriyle inşâ ettiği "vahdet-i vücûd/varlığın birliği" öğretisi, esas itibariyle bir metafiziktir. Ona göre, tasavvufî zevk ve müşâhede yöntemiyle elde edilen keşfî bilgiyi devreden çıkararak gerçek metafizik bilgiye ulaşmak mümkün değildir.[8]

Metafizik tasavvuf, bir diğer adıyla teorik irfan, S. Hüseyin Nasr tarafından İslam geleneğinde aklî/entelektüel olmakla birlikte kelam ve felsefeden farklı, fakat onların konularına değişik perspektiften yaklaşan bir ilim mecmuası olarak tarif edilmektedir.[9] Bu teorik irfan anlayışının tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859 [?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) veya Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi sûfîler tarafından dile getirilmiş olan marifet ve nefs teorilerinin gelişmiş şekli olduğu söylenebilir. Tasavvuf tarihinde muhakkikler döneminin, bir diğer adıyla nazarî tasavvuf döneminin başlamasının çeşitli sebepleri arasında, tercüme hareketleriyle birlikte, İslam dünyasında ilim dalları arasında sentezlerin yapılmaya başlaması, sûfî düşünürlerin felsefî konularla karşılaşması ve bu meselelere ait yeni yaklaşım tarzları ortaya atmaları sayılabilir. İşte bu süreç hem İslam düşünce tarihinde hem de tasavvuf tarihinde "metafizik dönem" olarak adlandırılmıştır.[10] Bu

---

6 İlhan Kutluer, "Metafizik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2004), 399.

7 İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yay., 2001), 62, 65.

8 Kutluer, "Metafizik", 401.

9 Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", trc. Adnan Aslan, *İslam Araştırmaları Dergisi* 12(2004): 1.

10 Bahsi geçen metafizik döneme geçişin kısa bir tasviri için bk. Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak, İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri",

süreçte, Şeyh-i Ekber ile birlikte varlık, Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi gibi konular, tasavvufun temel meseleleri arasına dahil edilmiştir. Bu konuları, keşfî bilgiler ve tasavvuf ilminin yöntemlerine dayalı olarak ele alan en önemli kitap, hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'idir.[11] İslam düşüncesinin sacayağını oluşturan, tasavvuf, kelam ve felsefeyi derinden etkileyen ve İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin tam bir özeti olarak onun en önemli eserinin *Fuṣûṣu'l-ḥikem* olduğunu söylemek mümkündür. Bu eser üzerine, öncelikle Konevî'nin ve daha sonra da onun öğrencilerinin yazdığı şerhlerle birlikte, tasavvuf ve düşünce tarihindeki bu yeni dönem, kendi klasiklerini oluşturmaya başlamıştır.

Tasavvufun, ilk ortaya çıktığı dönemlerde amelî ve ahlakî yönü ağır basan bir karakter taşıyıp VI/XII. yüzyıldan itibaren nazarî/teorik/doktriner irfan tarafının geliştiğini ve bu anlayışta eserler kaleme alındığını belirtmiştik. Ancak bu tarihi gelişim sürecini tasvir ederken gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus vardır. Acaba metafizik döneme kadar, sûfîler marifet ve irfana ulaşmamışlar mıdır? Eğer vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde şekillenmiş nazarî tasavvuf anlayışının sadece VI/XII. yüzyıldan itibaren başladığını kabul edersek, bu bilginin öncelikle Hz. Peygamber ve ashâb-ı kirâm, daha sonra da ilk zâhidler ve sûfîler tarafından tevhid olarak zevk ve ifade edilmiş formunu yok saymış oluruz. Böyle bir düşüncenin ise doğru olmadığı açıktır. Çünkü nazarî irfanın en temel kaynağı Kur'ân ve sünnet daha sonra da ilk sûfîlerin kitaplarıdır ve onların tasavvufun amelî kısmına karşılık gelen zâhidâne hayatları ve ahlâkî uygulamaları, marifetle iç içedir. Daha açık bir ifadeyle, onlar teoriye ve pratiğe topluca sahip olmuşlardır. Bu birliktelik sebebiyle nazariyatı ifade etmeye ihtiyaç duymadıkları gibi, amelî ve nazarî kısmın iç içe olması marifeti ifadeye zemin oluşturmamaktaydı. Hatta kanaatimiz odur ki Hz. Peygamber'e doğru geriye gidildikçe, tasavvufun iki temel unsuru olan ibadet ve marifetten amelî boyut daha yoğun idi ve bu yoğunluk nazariyenin temel prensiplerine ihtiyaç duymuyordu. Ne zaman ki amelî boyut kesafetini kaybetmeye başladı, işte o zaman nazariyeye ve onun temel ilkele-

Tasavvuf Dergisi 23 (İbnü'l-Arabî özel sayısı 2009), 358-360. Tasavvufun pratikten teoriye doğru gelişimi hakkında ayrıca bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 29-35.

[11] *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'in şerhleri bağlamında tesirleri için bk. Dilaver Gürer, "Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 395-442.

rinin ortaya konmasına ihtiyaç duyuldu. Bu sebeple, ilk dönem sûfîlerinin eserlerinde, marifet ve irfanın Ekberî müelliflerde rastlanan nazarî ve felsefî yorumları yer almamaktadır.[12] Nitekim nazarî irfan hakkında bilgi verdiği bir çalışmasında S. Hüseyin Nasr, metafizik tasavvufun ilk kaynaklarının Kur'ân, hadisler ve ilk dönem sûfîlerinin kitapları olduğunu belirtmekte ve IV. yy.'dan itibaren Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Gazzâlî, kardeşi Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126) ve Aynülkudat Hemedânî (ö. 525/1131) ile birlikte bu ilmin konularının ve meselelerinin daha bariz hale geldiğini, İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle ise hemen hemen tüm ayrıntılarıyla ortaya konulduğunu ifade etmektedir.[13] Dolayısıyla, nazarî tasavvufun muhtevasında yer alan pek çok şey, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren bilinmekle birlikte, onun kendisine mahsus bir yazı dili geliştirilerek satırlara dökülmesi h. V. ve VI. yüzyılları bulmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin başta *Fuṣûṣu'l-ḥikem* ve *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere tüm eserlerinde ayrıntılarını ortaya koyduğu metafizik tasavvufun, muhakkiklerin tabiriyle ilm-i ilâhînin sınırlarını çizen ve sistematik bir düzen içerisinde tanzim eden düşünür Sadreddin Konevî'dir. Sadreddin Konevî, ilm-i ilâhînin konu, ilke ve meselelerini tespit ederek onun müdevven bir ilim hüviyeti kazanıp bilimler sınıflamasında yer edinmesini sağlamıştır ki bu, düşünce tarihinde büyük bir yenilik anlamına gelmektedir.[14] Zira bahsi geçen üç unsur (mevzû, mebâdi, mesâil) bir sistemin ilim olmasını temin eden yapı taşlarıdır.[15] Burada şunu ifade etmekte fayda vardır ki tasavvuf tarihindeki bu yeni dö-

---

12 İbnü'l-Arabî, İslâm'ın ilk dönemleri ile kendi yaşadığı dönem arasında zamanların ve ilâhî tecellîlerin değişmesiyle bazı farklar bulunduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber dönemi, özellikle dînî nasların anlaşılması ve dîne aykırı hususların ortadan kaldırılması esasına dayanmaktaydı. Nitekim bu Peygamber'in en mühim görevi idi. Onun ilk takipçileri de Hz. Peygamber gibi, putlarla savaşarak tevhidi hâkim kılmak için çabalamış ve bu sebeple hakikat ilimlerinden söz etmemişlerdir. İbn Arâbî'nin devri ise ilk dönemdeki tehlikelerin ortadan kalkmasıyla "tam bir keşf ve müşâhede dönemi" olmuştur. Bk. Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbn el-Arabî, *ʾel-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,* thk. Osman Yahya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994), 5: 102. Her iki dönemdeki tasavvuf anlayışının genel bir tasviri için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 54-55.

13 Nasr, "Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", 2.

14 Kutluer, "Metafizik", 399.

15 Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbü Keşşâfi ʾıṣṭılâḥâti'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yay., 1984), 1: 7. Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan ʾesmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: 1941-1943) 1: 5-6.

nemde yeni olan şey, Konevî'nin metafiziği bir ilim olarak tasavvufî yöntem etrafında ve İslam filozoflarının saptadığı şekilde konu, mesele ve ilkeleri ekseninde ele almasıdır.[16] Sadreddin Konevî'nin bahsi geçen dönüşümü gerçekleştiren fikirlerini aktardığı kitabı ise *Miftâḥu'l-ġayb*'dır. Eser; bu öneminin yanında, hepsi birer Osmanlı ilim adamı ve düşünürü olan pek çok şârih tarafından şerh edilmek sûretiyle özelde tasavvuf düşüncesine genelde ise İslam düşüncesine büyük katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda, şu da söylenebilir: Nazarî tasavvufun kurucu ve teorisyen sîmâları olan İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den sonra bu alanın en önemli temsilcileri, sahanın en temel eserleri sayılan *Fuṣûṣu'l-ḥikem, el-Kaṣîdetü't-tâiyye ve Miftâḥu'l-ġayb* gibi önemli telifleri şerh eden muhakkikler olmuştur. Bu muhakkiklerden makalenin ilerleyen sayfalarında zikredilecek olan *Miftâḥu'l-ġayb* şârihleri, daha önce belirttiğimiz Ekberî-Konevî çizgiyi inşa eden düşünürlerdir.

1.1. Tasavvuf Metafiziğinin İlkeleri Açısından *Miftâḥu'l-ġayb*

Muhakkikler dönemi denilen yeni dönemin temel metinlerinden biri olan *Miftâḥu'l-ġayb*'ın tam adı, *Miftâḥu ġaybi'l-cem' ve'l-vücûd*'dur.[17] Eserin isminden muhtevasının akıl ile idrak edilmesi mümkün olmayan gaybî ve metafizik bir alanla ilgili olduğu hemen anlaşılmaktadır. Ancak *Miftâḥu'l-ġayb*'ın düşünce tarihinde özel bir dönemle özdeşleşecek kadar önemli olan yönü, sadece bu teorik sahayla ilgili bilgiler vermesi değil, aynı zamanda verdiği bu bilgileri değerlendirme yöntemlerinden bahsetmesi ve bu tarz bilgilerin kaynaklarından ve bu sahanın kendisine mahsus ilkelerinden söz etmesidir. Başka bir deyişle eser, ait olduğu doktriner (nazarî) tasavvuf alanının usul kitabı olma özelliği taşımaktadır.

Konevî, her ne kadar *Miftâḥu'l-ġayb*'ı yazma gerekçesinden açıkça söz etmese de, eserin girişinde birtakım kaidelere, mukaddimelere, varlığa dair usul ve esaslara, aslî mertebelere ve nihai maksatlara kısaca olarak dikkat çekeceğini, bunların içerdiği detayların ilim, isim ve mertebe gibi konuların

16 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî* (İstanbul: İsam Yay., 2008), 27.

17 Eserin farklı tarihlerde basılmış nüshaları ve tercümeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Miftâhu'l-gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 17.

öğrenilmesinde birer anahtar ve esas olduklarını belirtmektedir.[18] Müellifin bu ifadeleri *Miftâḥu'l-ġayb*'ın ilm-i ilâhînin ilke ve yöntemlerine tahsis edilmiş bir usul kitabı olduğunun işaretleridir. Ayrıca bu ilke ve kaideler Konevî'ye göre bir bütündür ve bahsi geçen konuların öğrenilmesinde birbirlerini açmaktadırlar.[19] Bu durumda eserin adının "*Miftâḥu'l-ġayb/gaybın anahtarı*" olması da özel bir anlam taşımaktadır. Konevî, eserin tertibinin ve içerdiği bilgilerin kendi düşüncesinin ürünü olmadığını, bunların ilâhî meşîetin takdiriyle, yani ilâhî irade kaleminin hükmüne göre yazıldığını ve herhangi bir teemmül ve tefekküre dayalı olarak elde edilmediğini belirtmektedir.[20] Bu noktada Konevî'nin, *Miftâḥu'l-ġayb*'ının da *Fuṣûṣu'l-ḥikem* gibi imlâ-i rabbânî ile telif edildiğini belirttiğini söyleyebiliriz.[21]

Muhtevasından kaynaklanan bu özelliğinin yanında *Miftâḥu'l-ġayb*'ı tasavvuf tarihinde önemli kılan, iki hususiyeti daha vardır. Bunlardan ilki şudur: Müellif, ilm-i ilâhî olarak adlandırdığı metafiziğin konusunu/mevzû, ilkelerini/mebâdi ve meselelerini/mesâil bu eserinde belirlemiştir. Konevî'ye göre, her ilim dalı gibi, ilm-i ilâhînin de kendisine mahsus, bir mevzûsu, mebâdisi ve mesâili vardır. Bu, Konevî'den önce de üzerinde durulan bir konudur ve Müslüman filozoflardan Fârâbî[22] ve İbn Sînâ[23] da her burhânî ilmin bu üç asla sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Konevî'nin, ilm-i ilâhînin aşağıda

---

[18] Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384/2006), 8.

[19] Bk. Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 8.

[20] Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 9.

[21] İbnü'l-Arabî *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'i, Hz. Peygamber'in rüyasında kendisine bir kitap vermesi ve onu insanlara ulaştırmasını istemesi üzerine kaleme aldığını ve kendisine ait hiçbir yorum katmaksızın bir mütercim olarak bu kitabı aktardığını eserinin girişinde belirtmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Arabî, *Fuṣûṣu'l-ḥikem,* thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (bby: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946) 46.

[22] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *ʾİḥṣâʾu'l-ʿulûm*, trc. Ahmet Ateş (İstanbul: M.E.B. Yay., 1990), 121-124.

[23] Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *ʿUyûnu'l-ḥikme*, thk.: Müctebâ Minovî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1333/1955), 11.

açıklayacağımız mevzû, mebâdi ve mesâilini tespit etmesi, tasavvuf ilminin formel bilimler hiyerarşisindeki yerini tespit etmesi anlamına gelmektedir.[24]

Konevî'ye göre, ilm-i ilâhînin konusu, Hakk'ın varlığıdır (Vücûd-ı Hak). Ancak Hakk'ın varlığı ilm-i ilâhîye, hüviyeti bakımından değil, âlemle yani mahlûkatla irtibatı, âlemin de ondan neş'et etmesi yönünden konu olur. Zira Hakk'ın, hüviyeti noktasında hiçbir şeyle irtibatı olmadığı gibi, o, âlemlerden de müstağnîdir ve onun bu özelliğini anlatacak herhangi aklî, vehmî bir işaret ve ibare söz konusu değildir.[25] İlm-i ilâhînin mebâdisi Hakk'ın vücûdunun lâzımı olan hakikatlerin ümmehâtıdır/esaslarıdır. Bunlar "zât isimleri" olarak da adlandırılır.[26] Metafiziğin meseleleri ise zât, sıfat ve fiil isimleri, yani mebâdi sayesinde açıklanan bu mebâdinin müteallıklarının hakikatleri, bunların mertebeleri, "mevtınları (mahal)", nispetleri, eserlerinin tahakkuk ve taalluk bakımından tafsilleri ve bunlar sayesinde taayyün eden şeylerdir.[27] Bütün bunlar ise iki şeye râcîdir: birincisi, Hakk'ın âlemle ve âlemin Hak ile irtibâtının bilinmesi; diğeri de bu iki irtibatın bilinebilir ve bilinemez meseleleridir.[28] Bu tariften anlaşılan şudur ki naatlar, vasıflar ve esmâ, mebâdinin müteallıklarının hakikatlerine, eserlerine, mertebelerine ve mahallerine göre taayyün eder ve bu şekilde elde edilir.[29] Bir başka ifadeyle, mesâilde belirleyici olan mebâdidir, çünkü problemler ve meseleler ilkelere göre çözümlenir ve sonuca bağlanır. Ayrıca meseleler, genel bir ifadeyle, Hak-âlem irtibatına taalluk eden konulardan ibarettir.

Miftâḥu'l-ġayb'ın ikinci önemli özelliği ise şudur: Eser, tasavvufun otokritik özelliğine sahip olan bir ilim haline gelmesinde büyük katkılar sağlamıştır. Zira Konevî bu eserde, sûfînin bilgisini test edebileceği birtakım ölçütler tespit etmiştir. Bunlar sahih marifeti batıl olandan ayırmaya yarayan birtakım kaidelerdir. Konevî'nin "tahkik kaideleri" olarak isimlendirdiği bu

---

24 Konu, mesele ve ilkelerin, ilm-i ilâhînin müdevven bir ilim olma noktasındaki önemi hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî,* 75.

25 Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 19.

26 Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 6.

27 Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'ẕ-ẕevḳ bi-lâ-reyb,* Yusuf Ağa Ktp., nr. 414, (müellif nüshası), 29[a]-34[b].

28 Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 6.

29 Kutbüddinzâde Mehmed Muhyiddîn el-İznikî, *Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb*, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1632, 14[a].

kurallar, her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde farklı bağlamlarda ve dağınık bir biçimde dile getirilmiş olsa da ilk defa bir düzen içinde ve topluca Konevî tarafından ortaya konmuştur. Konevî, burada, "ilm-i ilâhî hiçbir ölçü altına girmez"[30] ifadesinin onun belli bir sistemle sınırlanmasının mümkün olmayışını ifade ettiğini, hiçbir ölçüsü olmayacağı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Müellif, bu kaidelerle ilm-i ilâhiye, farklı dönemlerde ve bölgelerde ortaya çıkmış tasavvufî düşünceleri ortak bir düzlemde yorumlayabilecek genel bir çerçeve kazandırmıştır. Ona göre, bu prensipler sayesinde, şuhûdî ve ledünnî ilimler, ilhamlar, vâridatlar ve bazı makamlara sahip kimseler için gerçekleşen tecellîler arasındaki farklar bilinip, kaynaklarının ilâhî mi yoksa şeytânî mi olduğu tespit edilebilmektedir.[31] Dolayısıyla ilm-i ilâhînin birtakım ölçütlere bağlanması bu ilmin nesnelleşmesi ve bu ilim nezdinde ileri sürülen fikirlerin objektif bir zemine oturtulması demektir. Sadreddin Konevî'nin metafizik bilginin değerini ortaya koymaya yarayan bu ilkelerden bahsetmesi, aynı zamanda, Gazzâlî'nin hakikate ulaşma noktasında ileri sürdüğü tasavvufî yöntemin esaslarının belirlenmesidir. Böylece Konevî, tasavvuf ilminin prestijinin artmasında ve diğer zâhirî ilimler karşısındaki meşruiyetini sağlamasında "Gazzâlî'nin başlattığı süreci daha da ileriye götürerek tamamlamıştır" demek mümkündür.

Düşünce tarihi boyunca doğru bilgiye ulaşma yöntemleri ve bilginin değeri konusu en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. Bu noktada nazar (akıl) ve burhan (nass) güvenilir bilgi kaynakları olarak genel kabul görmüştür. Ancak dînî metinlerin hakkında bilgi vermediği bazı metafizik-gaybî meselelerde aklın verilerinin de sınırlı olması, sûfîlerin müşâhede yöntemini sahih marifeti elde etme yolu olarak gündeme getirmiştir. Böylece nass bilgisine ve nazarî yöntemle elde edilen bilgiye keşfî bilgi de eklenerek marifetullah, "ilm-i ilâhî" adıyla bir ilim hüviyetine kavuşturulmuştur. Fakat sûfîlerin birtakım tezkiye ve taarri (nefsî arınma) pratikleri neticesinde elde ettikleri bu bilgi türünün geçerliliği ve güvenilirliğini kritik ve kontrol eden birtakım ölçütlerin gerekliliği ortadadır. İşte bu noktada yukarıda bahsi geçen tahkik kaideleri devreye girmektedir. Yani, Konevî'nin, belirlediği ve müşâhede yöntemi neti-

[30] Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb*, 7.

[31] Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb*, 8.

cesinde elde edilen bilginin değeri hakkında bir bilinç sağlayan bu prensipler, keşfî bilginin değerini ortaya koyduğu gibi aynı zamanda tasavvufun da kendisine mahsus bilgi elde etme yöntemi olan bir sistem olduğunu ispatlamaktadır.

Konevî'nin, tasavvufu bir ilim dalının sahip olması gereken unsurlar noktasında değerlendirerek onun mevzû, mebâdi ve mesâilini tespit etmesi, böylece müdevven ilimler tasnifinde müstakil bir yer edinmesini sağlaması ve sûfîlerin bilgi elde etme yöntemi olan müşâhede yönteminin geçerliliğinin ve keşfî bilginin değerini ortaya koyması tasavvuf tarihinin ilklerindendir. Onun bu faaliyeti aynı zamanda, tasavvufun kelamcılar ve filozoflar tarafından kabul edilebilecek epistemik zemininin oluşması demektir. Tahkik kaidelerini belirlemesi ise müşâhede yönteminin epistemik değerini ispat etme ve böylece tasavvufî bilgi sistemini herkesin kabul edebileceği bir sistematiğe dayandırma anlamına gelmektedir. Bu noktada şu rahatlıkla söylenebilir: *Miftâḥu'l-ġayb*'ın tasavvuf tarihinde dönüm noktası sayılmasının sebebi, bahsi geçen değişim ve dönüşümü sağlayan bir kitap olmasıdır.

1.2. Metafizik Dönemin Ana Konuları Bağlamında *Miftâḥu'l-ġayb*'ın Muhtevası

Miftâḥu'l-ġayb, bir özet giriş, bir genel giriş, kitabın ana gövdesini oluşturan fasıllar ve insân-ı kâmilin özelliklerine tahsis edilmiş, aynı zamanda, kitabın yaklaşık üçte birlik kısmına tekabül eden hatime kısmından oluşacak şekilde tertip edilmiştir. Konevî, eserine daha önce de belirttiğimiz gibi, bir sistemin müdevven ilim sayılabilmesi için gerekli olan mevzû, mebâdi ve mesâili tanımlayarak ve ilm-i ilâhîyi bu unsurlar çerçevesinde değerlendirerek başlamaktadır. İlm-i ilâhîyi bir bilim olarak temellendirdikten sonra, sûfînin subjektif ve izafi olan bilgisinin tetkik edilmesini ve böylece herkesçe kabul edilebilir, umumi nitelikte bir bilgi haline gelmesini sağlayan tahkik kaidelerinden bahsetmektedir.

İlm-i ilâhînin temel kaideleri olan bu prensiplerin hemen hepsinin amacı "el-vücûdu el-Hakku/varlık Hak'tır" önermesinin çeşitli cihetlerden ispatlanmasıdır. Bir başka deyişle bu kaideler, mevcûdattaki çokluğun Mutlak Varlık'ın çeşitli mertebelerde taayyün ve temeyyüz etmiş görünümlerinden

ibaret olduğu fikrinin izahını ve bu çokluğun Mutlak Bir'den zuhûrunu açıklamayı sağlayan birtakım ilkelerdir.[32] "Mutlak" ile "mukayyed" arasındaki irtibatın ve mutlağın mukayyed tarafından bilinmesinin şartları da yine bu kaidelerle ortaya konmuştur.[33]

Miftâḥu'l-ġayb'ın en temel konusu aynı zamanda ilm-i ilâhînin de mevzûsu olan Hakk'ın varlığıdır. Konevî, Vücûd-ı Hakk'ı kendisinde hiçbir ihtilaf yani kayıt bulunmayan "Vücûd-ı Baht" yani "Mahzâ Vücûd" olarak tanımlamaktadır. İşte bu varlık, mukabilinde kesret düşünülemeyen gerçek birlik ile birdir. Eserin tamamının vâcib ve bir olan Mutlak Varlık ile hâlihazırda müşâhede edilen çokluğun irtibatını açıklamaya hasredildiğini söyleyebiliriz. Bu irtibat mevcûdatın zuhûrunu ve onun mutlak varlığı idrak etmesinin şartlarını kapsamaktadır. Dolayısıyla Hak-âlem münâsebeti ontolojik ve epistemolojik açıdan *Miftâḥu'l-ġayb*'da ele alınan ana konulardandır. Mutlak Varlık ile âlemin irtibatı, bu irtibatı sağlayan unsurlar olan ilâhî isimler konusunu gündeme getirmektedir. Bilindiği gibi, Hakk'ın mutlaklık mertebesinde hiçbir şeyle herhangi bir taalluku bulunmazken, mevcûdatla ilişkisi sonraki mertebeler olan taayyün mertebelerinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Hak-âlem münâsebeti meseleyi doğrudan ilm-i ilâhîdeki ilâhî isimler konusuna götürmektedir ki ilâhî isimler Konevî tarafından ilm-i ilâhî'nin ilkeleri olarak kabul edilmektedir. Her biri Hakk'ın isim ve sıfatlarını yansıtan birer mazhar olan mevcûdatın vücûda gelmesi, ilâhî isimler sayesinde olduğu gibi, Hakk'ın idrake konu olması da yine bu isimlerle gerçekleşmektedir. Zira Konevî'ye göre, âlemde idrak edilen bütün sûretler esmâî hakikatlerin sûretlerinden ibarettir. Bir diğer tabirle, varlıkların zuhûra gelişinin temel belirleyicilerinden biri, ilâhî isimler ve sıfatlardır. Bu bağlamda, Konevî'nin, varlığın mevcûd olmasında büyük rolü olan esmâ-i ilâhiyyeyi metafiziğin ilkeleri olarak tespit etmesi oldukça anlamlıdır.

---

32 Meselâ bu kaidelerden "Bir'den bir çıkar" ilkesi, Mutlak Varlık ile çokluğun ilişkisinin mâhiyetini açıklayıcı bir muhtevadadır. Bk. Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 11, 20. Kaidenin izahı için ayrıca bk. Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Miṣbâḥu'l-ʾüns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384/2006), 86-98; Ömer Türker, "'Bir'den Bir Çıkar' İlkesinin Sadreddin Konevî Tarafından Yorumlanması", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam Yay., 2010), 235-236.

33 Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 11-18.

Nazarî tasavvufun bir diğer önemli meselesi olan varlık mertebeleri konusu da *Miftâḥu'l-ġayb*'da çeşitli tasnifler altında ele alınmıştır. Konevî varlığı "nikah mertebeleri",[34] "hazarât-ı hamse"[35] ve "birliğe yakınlığı esas alan mertebe sınıflamaları"[36] çerçevesinde değerlendirmektedir. Ancak meratib konusunda vurgu esas olarak Hakk'ın "ehadiyet", "hakîkatü'l-hakâik" ve "cem makamı" olarak adlandırılan mutlaklık mertebesi ile bir sonraki, yani taayyün ve temeyyüze başladığı mertebe olan "ulûhiyet mertebesi" arasındaki farkı ortaya çıkarma üzerindedir. Dolayısıyla *Miftâḥu'l-ġayb*'daki bütün mevzûlar Hakk'ın varlığını çeşitli cihetlerden izaha odaklanmış durumdadır. Diğer taraftan, mutlak varlığın mutlaklık mertebesinden çıkarak taayyün ve temeyyüz etmesi, bilginin konusu olmasına imkân sağlamaktadır. Hak, mutlaklığını takyîde dönüştürürken aynı zamanda "hubbî meyil" ile bilinmeyi tercih etmektedir. Hak, bu durumu "Gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim ve mahlûkatı yarattım"[37] ifadesinde ortaya koymuştur. Ancak varlığın ve hakikatin idrak edilmesinde bir sorun ortaya çıkmaktadır ki bu, bir şeyin salt varlığı bir diğer deyişle, hakikati açısından idrak edilmesinin mümkün olmayışıdır. Bu sorun odağında, diğer muhakkikler gibi Konevî de, aynı zamanda metafizik düşüncenin temel meselelerinden olan "nefsü'l-emr" konusuna yoğunlaşmaktadır. Konevî'ye göre nefsü'l-emr, manevî-aklî-hissî idraklerde gerçekleşen ve gerçekleşmeyen bütün farklı hüküm ve durumların toplamıdır.[38] Dolayısıyla sahih marifetin akıl ve keşif yoluyla bilinme imkânı

---

[34] Muhakkik sûfîler, âlemin yaratılışını ve her mertebenin bir diğer mertebeden tesir alarak doğmasını metafizik nikahla remzetmişlerdir. Bu sebeple, "nikah mertebeleri" adıyla bir tür mertebe tasnifinden söz etmişlerdir ki Konevî bunları şöyle sınıflandırır: 1- Aslî isimler yönünden olan ilâhî teveccüh, 2- Rûhânî nikah, 3-Tabiî-melekûtî nikah 4- Süflî-unsurî nikah. Her bir nikah mertebesinde meydana gelen teşekküller için bk. Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 42-46.

[35] Tasavvuf kültüründe oldukça yaygın olan bu tasnif; 1- Lâ taayyün, 2- Taayyün-i evvel ve taayyün-i sânî, 3- Ruhlar âlemi, 4- Misâl âlemi, 5- Şehâdet âlemi şeklinde sıralanmaktadır. Bk. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber,* (İstanbul: Sufi Yay., 2010), 237.

[36] Birliğe yakınlığı esas alan mertebe tasnifi, Kalem-i A'lâ'dan başlayarak Levh-i Mahfûz, Arş, Kürsü, Semâvât-ı Seb'a, Anâsır-ı Erbaa ve Müvelledât-ı Selâse'de sona eren mertebe sınıflamasıdır. Burada sıraladığımız her bir mertebede meydana gelen teşekküller hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 47-62.

[37] Bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ ve müzîlü'l-ʾilbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 121.

[38] Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb*, 68.

olduğu gibi, bilinememe ihtimali de bulunmaktadır. Bu bağlamda Konevî, sahih marifetin hangi nitelikleri taşıması gerektiğine de değinir. Ona göre, bir şey hakkındaki düşünce, o şeyin mâverâsına nüfûz edemediği sürece kâmil ve tam bir bilgi değildir.[39] Bu sebeple sahih marifet, gerçek ve sağlam bilgi, bahsi geçen hususiyetine uygun olan bilgi araçlarıyla ve uygun şartlarda elde edilmelidir.

Birçok muhakkikte olduğu gibi Konevî'ye göre de bilginin gerçekleşme şartı, bilen ve bilinen arasında bir münâsebet/uygunluk hükmünün bulunmasıdır. Konevî, bu münâsebet hükmünü, "Bir şey, kendisi dışındaki bir şeyle ve o şeyin farklı ve zıt olması yönüyle bilinemez." şeklinde ifade ettiği tahkik kaidesine dayandırmakta ve Tanrı'nın bilinebilirlik yönünü de her varlığın ilâhî mertebeye olan nispetine bağlamaktadır.[40] Zirâ tüm mevcûdatın aynları, vücûda gelmeden önce Hakk'ın ilminde bir sübûta sahiptirler. İşte bu sübût (şey'in Hakk'ın bilgisindeki varlığı), az önce ifade ettiğimiz münâsebeti temin etmektedir. Dolayısıyla, bilginin şartı olarak ifade edilen münâsebet, Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ı için de doğrudan önemli bir konu haline gelmektedir. Tabiatıyla, Konevî'nin de bu meseleyi, eserinde geniş bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Burada hemen şunu belirtelim ki ilm-i ilâhîye ait varlık ve bilgi alanları, bir diğer tabirle eşyanın ontolojik ve epistemolojik yönü *Miftâḥu'l-ġayb*'da metodik olarak iç içe geçmiştir. Mamafih, varlığın Hakk'ın ilmindeki sübûtu, onun en temel ontolojik birimidir ve bu sübût, onun bilgi temininde ihtiyaç duyduğu münasebeti sağlamaktadır. Yani "şey"in iki temel alanı olan ontoloji ve epistemoloji, bahsi geçen örnekte olduğu gibi, pek çok mesele ekseninde sentezlenmiştir. Daha net bir ifadeyle, bu iki alanın birbirine tedahülünün asılları, Konevî tarafından ilkesel olarak, ilm-i ilâhînin metodolojisini izah eder mahiyette ortaya konmuştur ki eserin tasavvuf tarihine mâl olmasının nedenlerinden biri de aslında budur.

Miftâḥu'l-ġayb'ın yaklaşık üçte birlik kısmına tekâbül eden hâtime kısmı ise insan-ı kâmile tahsis edilmiştir. Ancak Konevî burada, klasik manada insân-ı kâmili değil, genel olarak insanı ele almaktadır. O, insanı ontolojik bir varlık statüsünde değerlendirir ve bu varlığın vücûda gelişinin tüm aşamalarını izah eder. Yani, bu bölümde, insan, "mevcûd" nokta-i nazarından incelenmektedir.

---

39 Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb*, 83.

40 Bk. Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb*, 14.

Makalede buraya kadar, verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, *Miftâḥu'l-ġayb*, umum için kaleme alınmış bir kitap değildir. Bilakis seyr u sülûkte ve irfânda belli bir birikim ve tecrübe elde etmiş seçkin kimseler için telif edilmiştir. Bu hususu, Konevî şöyle ifade etmektedir:

"Bu kitap, insanların avâmı ve geneli için, hatta özelleri için bile yazılmamıştır. Bu kitap seçkinlerin de seçkini (havâssü'l-havâs) olan kimseler için yazılmıştır. Bu kimseler sülûkleri esnasında, gayelerine varmadan önce bundan yararlanırlar, kitabın nükteleriyle sülûklerindeki başlangıç hallerini hatırlarlar. Böylelikle onlar, kemâle ererler ve başkalarını da kemâle erdirirler, şükrederler, basiretlerinin artmasını dilerler. Hak da onların basiretlerini artırır."[41]

Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb*'da yöntem olarak önce ilkeleri ve prensipleri ortaya koymayı daha sonra bu ilkeler üzerinde teşekkül eden nazariyatı izah etmeyi benimsemiştir. Mesela, insan-ı kâmile tahsis ettiği hâtime kısmında, önceki bölümlerde ortaya koyduğu fikirlerini çeşitli örneklerle netleştirmiştir. Bu sebeple bu bölüm, kitabın bir özeti mahiyetindedir. *Miftâḥu'l-ġayb*'ın düzeni Konevî'nin sistemliliğini açıkça yansıtmakta, eserde herhangi bir fikrî dağınıklığa rastlanmamaktadır. Bununla birlikte *Miftâḥu'l-ġayb*'ın en temel özelliği son derece mücmel ve kapalı olmasıdır diyebiliriz. Müellif ileri sürdüğü fikirleri, çok sayıda ve zengin izahlarla açıklamayı tercih etmemiş, eserin girişinde kendisinin de belirttiği üzere sadece ilgili olan kimselerin anlayacağı bir üslûpta kaleme almıştır. Zaten eser üzerine çok sayıda şerh yazılmış olması onun mücmel, yani izaha muhtaç olma özelliğinin de bir işaretidir.

Miftâḥu'l-ġayb, bahsi geçen özelliklerinden dolayı Osmanlı entelektüellerinin yoğun ilgisini görmüş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Hatta Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb* kadar tesirli bir başka eserinin olmadığını da söylemek mümkündür. Osmanlı padişahlarından özellikle Fatih'teki Konevî hayranlığı ve *Miftâḥu'l-ġayb*'ı kendi devrinin önemli ilim adamlarına şerh ettirmesi, bu eserin Osmanlı düşüncesi ve ilmî hayatına etkisini gösteren çok açık bir örnektir. Bu sebeple, *Miftâḥu'l-ġayb*'ın muhtevasının tahlili ve bu eser üzerinde oluşan literatürün incelenmesi, Osmanlı ilim geleneğinin temel dinamiklerinin gün yüzüne çıkması için büyük ehemmiyet arz etmektedir. Ancak

---

[41] Konevî, *Miftâḥu'l-ġayb,* 34.

biz burada, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz için, Konevî çizgisini oluşturan şârihler ve eserlerine geçmeden önce, bu çizginin temel karakteristiğine ana hatlarıyla temas etmek ve akabinde *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

2. EKBERİYE EKOLÜNÜN ANA DAMARI OLARAK KONEVÎ ÇİZGİSİ

Nazarî tasavvuf literatürünün en önemli eserlerinden biri, Konevî'nin buraya kadar muhtevasından ve tarihi tesirlerinden bahsettiğimiz *Miftâḥu'l-ġayb*'ıdır. Tasavvuf metafiziği *Fuṣûṣu'l-ḥikem* ile *Miftâḥu'l-ġayb*'ı merkeze alarak gelişmiş ve zenginleşmiştir. Konevî, ayrıca kendi öğrencilerine *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'i ve vahdet-i vücûd anlayışının temel metinlerinden olan İbnü'l-Fârız'ın *el-Kaṣîdetü't-tâiyye*'sini şerh ettirmiştir. Dolayısıyla Ekberiye mektebini İbnü'l-Arabî'den sonra şekillendiren ve ekolün anlayışını yönlendiren isim Sadreddin Konevî olmuştur. Konevî, İbnü'l-Arabî'den gelen kısmen dağınık ve oldukça geniş bir alana yayılmış olan birikimi ve malzemeyi yeniden harmanlayarak ondan sistematik bir nazariyat üretmiştir. Bu sebeple, Konevî'nin vahdet-i vücûd meselelerini ele alış yöntemi, konulara yaklaşım tarzı ve eserlerindeki üslûbu kendisinden sonra bu gelenekte yer alan bazı müelliflere de aynen intikal etmiştir. Genellikle kendi takipçilerinden, yani Konevî şârihlerinden olan bu isimlerde Konevî'nin etkisi açıkça görülmektedir.

Ekberiye ekolünde "Konevî takipçileri" diyebileceğimiz silsile Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ının şârihlerinden teşekkül etmektedir. Çünkü Sadreddin Konevî'nin eserleri arasında üzerine çok sayıda şerh yazılan tek kitap *Miftâḥu'l-ġayb*'dır.[42] Bunun sebebi daha önceden de belirttiğimiz gibi, *Miftâḥu'l-ġayb*'ın muhtevasının şerhe ihtiyaç duyacak kadar yoğun ve mücmel olması ve eserin Konevî'nin diğer eserlerindeki görüşlerinin özü/özeti olmasıdır. Dolayısıyla metafizik dönemde *Miftâḥu'l-ġayb* da *Fuṣûṣu'l-ḥikem* kadar ilgi görmüş ve pek çok şerhe konu olmuştur. *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerinde göze çarpan husus şârihlerin meselelere yaklaşım tarzlarının ve eserlerin

[42] Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb* dışındaki *en-Nuṣûṣ fî taḥkîki't-tavril mahṣûṣ* ve *İ'câzü'l-beyân* adlı eserleri üzerine de şerhler yazılmış olsa da bunların sayısı *Miftâḥ* ile mukayese edilemeyecek kadar azdır. Daha fazla bilgi için bk. Betül Güçlü, "Sadreddin Konevî'nin Eserleri", *Meram Kitabı*, ed. Dilaver Gürer-Bekir Şahin (İstanbul: Mebkam Yay., 2007), 207-216.

muhtevasının Konevî'nin sistemi çerçevesinde şekillenmesidir. Zira şârihler eserlerinde Konevî'nin ele aldığı konulara odaklandığı gibi, mevzûlara yaklaşımlarında da Konevî'nin yöntemini izlemişlerdir. Konevî genel olarak tüm eserlerinde ve özel olarak da *Miftâḥu'l-ġayb*'da İbnü'l-Arabî'ye göre daha düzenli, sistemli ve daha sınırlı konuları ele almıştır. Bu durum aynı şekilde şârihlere de yansımıştır. Dolayısıyla Ekberiye ekolünde Konevî takipçileri İbnü'l-Arabî takipçilerinden kısmen farklılaşmış ve Konevî takipçilerinden oluşan bu mektep de kendine ait husûsî bir yöntemi olan bir damar/ekol halini almıştır.

Bu damarın şekillenmesinde en büyük katkı ise elbette ki Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) aittir. Zira *Miftâḥu'l-ġayb*'ın ilk şârihi olması, kendisinden sonra kaleme alınan diğer şerhlere etki etmesini ve onları şekillendirmesini sağladığı gibi, aynı şekilde Molla Fenârî'nin mevzûları ele alış yöntemi ve izahlarında mantık kaidelerini kullanması, filozofların yöntemlerini dikkate alarak meselelere açıklık getirmesi, üzerinde durduğumuz Konevî çizgisinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim ileride isimlerini zikredeceğimiz *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerinin hemen hepsinde Molla Fenârî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Kısaca, Ekberiye geleneğindeki Konevî damarının, Konevî'nin yöntemlerini kullanmasıyla şekillenmiş ve Molla Fenârî'nin yaklaşım tarzıyla gelişmiş bir sistem olduğu söylenebilir. Ancak bu çizginin gerek yaklaşım tarzı ve gerekse ilgi alanı itibariyle Ekberiye ekolünün dışında olduğu asla düşünülmemeli bilakis, Konevî çizgisinin, Ekberî gelenek içerisinde tezahür etmiş, nev'i şahsına münhasır özellikleri olan, bir tavır ve damar niteliği taşıdığına dikkat edilmelidir.

Şunu da ilave etmeliyiz ki *Miftâḥu'l-ġayb*'ın şerhlerinin sayısı ile ilgili olarak pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür.[43] Ancak bizim tespitlerimize göre

[43] Sadreddin Konevî'nin eserleri üzerinde bir bibliyografya çalışması yapmış olan Osman Ergin, *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerinin sayısını dokuz olarak vermektedir [bk. Osman Ergin, "Sadreddin Al-Kunavi ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 2, (1958): 69-72]. Biz ise bu sayının dokuz değil sekiz olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Çünkü Osman Ergin'in Malkoçzade Mustafa Efendi isimli bir zata nispet ederek zikrettiği Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1729 numarada kayıtlı olan şerh aslında müstakil bir şerh değil, Abdurrahman Rahmi Bursevî şerhinin bir nüshasıdır. Daha fazla bilgi için bk. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2016), 123-124.

Miftâḥu'l-ġayb'ın şârihi belli olan altı ve şârihi bilinmeyen iki tane olmak üzere toplam sekiz adet şerhi bulunmaktadır. Bu şerhleri kaleme alan müellifler: Molla Fenârî (834/1431), Kutbüddinzâde İznikî (ö. 885/1480), Ahmed İlâhî (ö. XV. yy), Abdullah Kırımî (ö. XV. yy), Osman Fazlı Atpazârî (ö. 1102/1691), Abdurrahman Rahmi Bursevî (ö. 1173/1759) ve isimleri bilinmeyen iki şârihtir. İlk şârih olan Molla Fenârî'nin vefat tarihi ile Konevî'nin vefat tarihi dikkate alındığında *Miftâḥu'l-ġayb* üzerine yazılan ilk şerhin Konevî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra kaleme alındığı görülür. Hepsi birer Osmanlı ilim adamı ve mütefekkiri olan bu şârihlerin şerhlerinde kullandığı kaynaklar arasında ilk sırayı, Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb* dışındaki diğer eserleri almaktadır. Bunların haricinde, bahsi geçen şârihler, Ekberî geleneğin önde gelen isimlerinden Dâvûd Kayserî, Abdürrezzak Kâşânî, Müeyyidüddin Cendî gibi müelliflerin eserlerinden de istifade etmişlerdir.

Bu kısımda ana hatlarıyla temas etmeye çalıştığımız Konevî çizgisinin en somut örnekleri, makalemizin bundan sonraki kısmında ele alacağımız *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerinde ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu şerhlerden ve özelliklerinden kısaca bahsedelim:

2.1. Molla Fenârî Şerhi: *Miṣbâḥu'l-ʾüns*

Yazıldığı andan itibaren Anadolu'da ve günümüzde İran topraklarında, teorik irfan öğretiminin temel kaynaklarından biri olan *Miṣbâḥu'l-ʾüns,*[44] Sadreddin Konevî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ına yazılmış, ilk ve kendisinden sonrakiler içerisinde en hacimli şerhtir. İbnü'l-Arabî ile başlayıp nazariyat ağırlıklı bir görünüm kazanan yeni dönem tasavvuf anlayışının Konevî silsilesinde ilk sırada gelen ismi Molla Fenârî'dir.[45]

Eserin tam adı "*Miṣbâḥu'l-ʾüns beyne'l-maʿḳûl ve'l-meşhûd fî şerḥi Miftâḥi ġaybi'l-cemʿ ve'l-vücûd*"dur. "Vücûd ve cem gaybının anahtarının şerhinde akledilen ve müşâhede edilen arasında ünsiyet kandili" olarak çevirebileceğimiz bu isimde, müellifin akla dayalı bilgi ile keşfe dayalı bilgiyi aynı metinde birleştirme çabası açıkça görülmektedir. Fenârî, Konevî'nin tahkik kaideleri vasıtasıyla keşfî bilgiyi objektif bir zemine yerleştirme çabasına sahip

[44] Eserin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1554 numarada kayıtlıdır.

[45] Hayatı hakkında bk. Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 245; Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı,* 31-75.

çıkmış ve onu devam ettirmiştir. Fenârî'nin *Miftâḥu'l-ġayb*'ın meselelerini keşfî bilginin yanı sıra akıl ve burhana dayalı bakış açısıyla da yorumlaması, *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'ün hacminin genişlemesine yol açmıştır. Gerek Konevî'nin, bu eserinde ele aldığı konuların içerik zenginliği ve yoğunluğu, gerekse Fenârî'nin pek çok farklı yaklaşımı birleştirmeye dayalı usulü, *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'ün metafizik'in/ilm-i ilâhînin hemen hemen tüm konularını içeren ansiklopedik tarzda bir kaynak olması sonucunu doğurmuştur. Mamafih eser Hâk-âlem münâsebetini izah etmeyi amaçlamaktadır. Eserin konusu, böyle bir irtibat olunca varlık, marifet, esmâ, zuhûr, tecellî, kozmoloji gibi pek çok konu muhtevaya dâhil olmaktadır.

Fenârî, *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'ü telif ederken Abdürrezzak Kâşânî, Saîdüddin Fergânî gibi kendisinden önceki muhakkiklerin fikirlerinden istifâde ederek, İbnü'l-Arabî'den Konevî'ye ve ondan da öğrencilerine aktarılan Ekberî fikirleri, bir Osmanlı mütefekkiri olarak kendi anlayışıyla yoğurmuş ve kendisinden sonra gelenlere naklederek, mezkûr geleneğin Osmanlı'da devam etmesini sağlamıştır.

2.2. Kutbüddinzâde İznikî Şerhi: *Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb*

Kutbüddinzâde,[46] şerhini dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine 874/1469 yılında Molla Fenârî'nin *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'ündeki bazı kapalılıkları gidermek, onu daha kolay anlaşılır hale getirmek için telif etmiştir. İznikî, kendi şerhinde Fenârî'nin *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'ünü temel kaynak olarak almasının yanı sıra onun şerh yöntemine de bağlı kalmış ve onu özetlemeye çalışmıştır.

Miṣbâḥu'l-ʾüns ile *Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb* arasında sadece usul yönünden değil, metin yönünden de benzerlikler vardır. İki şerh arasındaki metin yönünden benzerlikler, İznikî'nin Fenârî'den doğrudan yaptığı nakillerde kendini göstermektedir. Nitekim şârih çoğu yerde *Miftâḥu'l-ġayb*'dan aldığı bir pasaja Fenârî'nin *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'te yaptığı yorumu ve onun Konevî, İbnü'l-Arabî gibi muhakkiklerin eserlerinden konuyla ilgili olarak zikrettiği alıntıları aktarır ve bu nakilleri de çoğu yerde aynen tekrarlamak suretiyle yapar. Kendisi eğer

[46] Hayatı hakkında bk. Reşat Öngören, "Kütbüddinzâde İznikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002) 489.

buna bir ilave yorum yapmayı gerekli görüyorsa onları ifade eder. Bu usul, aynı zamanda *Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb*'ın şerh yöntemidir.

2.3. Ahmed İlâhî Şerhi: *Mevâcîdü'ẕ-ẕevḳ bi-lâ-reyb*

Ahmed İlâhî şerhi,[47] Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine kaleme alınmış şerhlerden biridir.[48] Eserin diğer şerhlerden en önemli farkı Farsça olarak yazılmasıdır. Ahmed İlâhî, Farsça bir *Miftâḥu'l-ġayb* şerhi yazmakla, aynı zamanda *Miftâḥu'l-ġayb*'ı da Farsça'ya tercüme etmiştir. Zira şârih önce *Miftâḥu'l-ġayb*'ın Arapça metninden bir veya daha fazla cümlelik bir pasaj verir, akabinde buranın Farsça tercümesini ve yine Farsça olarak ilgili kısma dair yorumunu ilave eder. Bazı durumlarda herhangi bir yorum yapmaksızın ibarelerin sadece Farsça karşılıklarını vermekle yetinir.[49] Şârih, eserinin eşyanın hakikatlerinin ve gaybî ilâhî sırların bilinmesine katkı sağladığını ve şerhini bu maksadı gerçekleştirmek üzere telif ettiğini belirtmektedir.[50]*Mevâcîdü'ẕ-ẕevḳ*'in kaynakları, diğer şerhlerde olduğu gibi Konevî'nin eserleri ve Ekberiye geleneğinin meşhur kitaplarıdır.

2.4. Ahmed b. Abdullah Kırımî Şerhi: *Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb*

Fatih dönemi ilim adamlarından Ahmed b. Abdullah Kırımî,[51] şerhini Molla Fenârî'nin *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'ünü büyük bir titizlikle okuyup ondan geniş ölçüde istifade ederek kaleme almıştır. Nitekim Kırımî, *Miftâḥu'l-ġayb*'dan seçtiği birçok pasajın şerhinde Fenârî'nin kendi yorumlarını doğrudan naklederken, kimi yerlerde de onun çeşitli eserlerden aldığı nakilleri aynen aktarmaktadır. Dolayısıyla bu şerh *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'le pek çok ortak metne sahiptir.[52]

Ahmed b. Abdullah Kırımî'nin şerhi, *Miftâḥu'l-ġayb*'ı yorumlama noktasında *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'e büyük ölçüde benzerken, onun en farklı ve belki de en

---

47 Hayatı hakkında bk. Necdet Tosun, *Bahâüddin Nakşbend*, İstanbul: İnsan Yay., 2003), 283.

48 Bk. Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'ẕ-ẕevḳ*, vr. 1[a].

49 Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'ẕ-ẕevḳ*, vr. 137[b], 161[a], 162[a-b].

50 Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'ẕ-ẕevḳ*, vr. 8[a].

51 Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, haz.: Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 1:101-102.

52 Krş. Fenârî, *Miṣbâḥu'l-ʾüns*, 110- Ahmed b. Abdullah el-Kırımî, *Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 695, vr. 23[b].

önemli tarafı, şârihin Fenârî'nin şerhini birtakım tasavvufî şiirlerle zenginleştirmesidir. Zira müellif, büyük çoğunluğunu İbnü'l-Fârız'ın meşhur kasidesinden ve bir kısmını da İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûḥât*'ından naklettiği bu beyitleri eserinin tamamına serpiştirmiş[53] ve konuların izahında bu beyitlerden istifade etmiştir. Bahsi geçtiği üzere, Kırımî şerhinin İbnü'l-Fârız'ın şiirlerini *Miftâḥu'l-ġayb*'ın metniyle birleştirmesi, tasavvuf tarihinde yeni dönem de denilen şerhler döneminin en önemli iki metninin bütünleştirilmesi demektir. Zira bu dönemde özellikle Konevî'nin telkinleriyle en çok şerh edilen kitaplar *Fuṣûṣu'l-ḥikem* ve İbnü'l-Fârız'ın *ʾel-Kaṣîdetü't-tâiyye*'sidir. Başka bir ifadeyle, Kırımî'nin bu şerhiyle Ekberî düşüncenin ana kaynaklarını *Miftâḥu'l-ġayb* üzerinde cem etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

2.5. Osman Fazlı Atpazârî Şerhi: *Miṣbâḥu'l-ḳalb*

Atpazârî[54] şerhinin en önemli özelliği, *Miftâḥu'l-ġayb*'ı en muhtasar şekilde şerh etmiş olmasıdır. Zira şârih, *Miftâḥu'l-ġayb*'dan aldığı herhangi bir pasajı diğer şerhlerde olduğu gibi sayfalarca yorumlamak yerine, kısa fakat açık ve anlaşılır bir şekilde izah etmektedir.[55]

Şârih, eserin büyük bir kısmında kendi yorumlarına fazla girmeksizin, konuyu en kısa şekilde ifade etmeye odaklanır. Bu yönüyle *Miṣbâḥu'l-ḳalb*, diğer şerhlere ve özellikle de *Miṣbâḥu'l-ʾüns*'e nazaran sade ve özet bilgi içerir mahiyettedir.

2.6. Abdurrahman Rahmi Bursevî Şerhi: *Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb*

18. yy. mutasavvıflarından Abdurrahman Bursevî'nin[56] şerhinin en önemli özelliği, tıpkı Atpazârî'ninki gibi özgün ve kısa yorumlarla *Miftâḥu'l-ġayb*'ı şerh etmesidir. Eserin geneline bakıldığında, şârihin herhangi bir şerhten esinlenmediği, başta Konevî'nin eserleri olmak üzere, Ekberiye'nin meşhur müelliflerine ait kitaplardan istifâde ederek kendisine özgü yorumlarıyla şerhini kaleme aldığı görülür. Bu sebeple, Fenârî şerhi dışındaki

---

53 Bk. Kırımî, *Şerḥu Miftâḥ*, vr. 16^b, 44^a, 50^a, 83^a, 91^a, 104^a, 150^b,223^b, 253^a, 281^a.

54 Hayatı hakkında bk. Sakıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi, c.4 (İstanbul: TDV Yay., 1991) 84.

55 Bk. Osman Fazlı Atpazârî, *Miṣbâḥu'l-ḳalb,* Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nr. 511, vr. 1^b-88^a.

56 Hayatı hakkında bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. F. Yavuz- İ. Özen (İstanbul: Meral Yay., ts), 1: 263.

diğer *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerine kıyasla, en orijinal olan şerhin bu olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, Abdurrahman Rahmi Bursevî, *Miftâḥu'l-ġayb*'ın konularını olabildiğince esas mevzudan kopmaksızın yorumlamıştır. Bu sebeple müellifin, açıkladığı meselenin bir şekilde taalluk ettiği tüm mevzuları izah etmek gibi bir çabası yoktur. Tüm bu hususlar dikkate alındığında Abdurrahman Rahmi Bursevî şerhinin, muhtasar, özgün ve tamamen *Miftâḥu'l-ġayb*'ı yorumlamaya odaklanmış orijinal bir eser olduğu söylenebilir.

2.7. Müellifi Bilinmeyen Şerh: *Esrâru'ş-şühûd el-ḥâṣıl min fetḥi'l-vücûd*

Eserin müellifi belli değildir. Bilinen tek nüshası Beyazıt Kütüphane-si'nde kayıtlıdır. Şarih kendi şerhinin, hem *Miftâḥu'l-ġayb*'ın metnini hem de Fenârî'nin şerhini içermesi bakımından özel bir nitelikte olduğunu ifade etmektedir.[57]

Müellif giriş kısmında eserini Fatih Sultan Mehmed Han'a hediye olarak takdim ettiğini ifade etmektedir.[58] Ancak Sultan'ın isteği veya emri ile yazıp yazmadığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.[59] Eser, şârihin girişte de bahsettiği üzere, Fenârî şerhinden en çok istifade edilen şerhlerden birisidir. Müellif *Miftâḥu'l-ġayb*'ın metninden kendince seçtiği bir pasajın akabinde, Fenârî'nin o konuda yaptığı yorumu ve eğer ihtiyaç duyarsa, birkaç kelimeyle de kendi ifadelerini sıralamaktadır. Dolayısıyla bu eser, ilk bakışta Fenâri şerhi üzerine yapılmış bir çalışma gibi durmaktadır.[60]

2.8. Müellifi Bilinmeyen Şerh: *Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb*

Bazı çalışmalarda *Miftâḥu'l-ġayb*'ın buraya kadar haklarında bilgi verdiğimiz şerhlerinden başka bir şerhinin daha olduğu bildirilmektedir.[61] Biz

---

57 (Müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd el-ḥâṣıl min fetḥi'l-vücûd,* Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1726, vr. 2[a].

58 (Müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*, vr. 1[b].

59 Bilindiği gibi Fatih Sultan Mehmed'de bir Konevî hayranlığı vardır. Tarihçi M. Bayram onun döneminde dört tane şerh yazıldığını iddia eder [bk. Mikail Bayram, "Fatih Sultan Mehmed'de Sadreddin Konevî Hayranlığı", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., 2010), 38] ancak bunların hangi şerhler olduğunu belirtmez. Bizzat Fatih'in isteği üzerine kaleme alındığı kesin olarak bilinen İznikî ve Ahmed İlâhî şerhlerinin yanında bu eserin de bahsi geçen dört şerhten biri olma ihtimali yüksektir.

60 Krş. Fenârî, *Miṣbâḥu'l-ʾüns*, 90; (müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*, vr. 16[a]-16[b].

61 Ergin, "Sadreddin Al-Kunavi ve Eserleri",69.

araştırmalarımız sırasında, Topkapı Sarayı Kütüphanesi kataloglarında (Emanet Hazinesi, no. 1269) müellifi bilinmeyen bir *Miftâḥu'l-ġayb* şerhi bulunduğunu tespit ettik. Ancak, bütün resmî işlemleri yerine getirdiğimiz halde, görevlilerin eseri bize vermemeleri nedeniyle, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki bu nüshaya ulaşamadık. Dolayısıyla bu şerh hakkında kütüphane kaydı dışında hiçbir bilgiye sahip değiliz.

SONUÇ

Nazarî tasavvuf anlayışının İbnü'l-Arabî ve takipçisi Sadreddin Konevî ile zirveye çıktığı ve bu iki muhakkikin eserleri ile bu anlayışın temel metinlerinin oluştuğu bilinmektedir. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini düzenleyerek, onlardan bir tasavvuf/metafizik nazariyatı meydana getirmiştir. Bu noktada *Miftâḥu'l-ġayb*, Konevî'nin en önemli telifi olduğu gibi, İbnü'l-Arabî ile başlayan metafizik tasavvuf döneminin de *Fuṣûṣu'l-ḥikem* ile birlikte en çok rağbet gören kaynaklarından biri olmuştur.

Doktriner tasavvuf anlayışının temel iki kitabından biri olan *Miftâḥu'l-ġayb*'ın ana konusu mutlak varlığın Hakk'ın varlığı olduğunu ispat etmek ve bu varlığın âlemle yani kesretle olan irtibatının mâhiyetini açıklamaktır. Eserin temel konusunun Hak-âlem münasebeti olması, muhtevasının geniş bir yelpazede şekillenmesine yol açmıştır. İlâhî isimler, merâtibü'l-vücûd, sahih marifeti elde etme şartları gibi pek çok konu, *Miftâḥu'l-ġayb*'da ilm-i ilâhînin usulünü inşa eder tarzda ve mücmel olarak ele alınmıştır. Ancak şu açık olarak belirtilmelidir ki *Miftâḥu'l-ġayb*'ı tasavvuf tarihinde önemli kılan husus, eserin tasavvufun her alanında miyar ve mizan/ölçü işlevi görecek ilkeler koyarak, ilm-i ilâhîyi bir bilimsel hüviyet ve disiplin ile temellendirme girişimidir.

Miftâḥu'l-ġayb'ın gerek tasavvuf tarihinde bir dönüşüm gerçekleştiren bu katkısı, gerek muhtevasının yoğunluğu ve gerekse üslubunun mücmel ve ağır olması, Osmanlı'nın kuruluş yıllarından itibaren kaleme alınmış pek çok şerhe konu olmasına sebep olmuştur. İlki Osmanlı düşüncesinin mimarlarından ve aynı zamanda ilk şeyhülislam ve müderrislerden olan Molla Fenârî tarafından yazılan bu şerhler vasıtasıyla Sadreddin Konevî'nin düşüncesi ve sistemi Osmanlı entelektüel geleneğinde tanınmış ve yaygınlaşmıştır. Fenârî dışında

her biri birer Osmanlı mütefekkir ve münevveri olan isimlerini makale içerisinde zikrettiğimiz şârihlerin yazdığı diğer şerhler de Ekberî-Konevî fikirlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Zira bu şerhler, Konevî'nin tasavvuf tarihinde ilk defa dile getirdiği hususları özenle izah etmişlerdir. Ancak *Miftâḥu'l-ġayb* şârihleri arasında, ilk ve en hacimli şerhe sahip olan Molla Fenârî, nispeten daha özel bir konumdadır. Çünkü o, kendisinden sonra yazılan hemen hemen tüm *Miftâḥu'l-ġayb* şerhlerini doğrudan etkileyip, onları yöntem ve muhteva yönünden şekillendirmiştir. Netice itibariyle, tasavvuf tarihinde metafizik dönemin temel metinlerinden biri olan *Miftâḥu'l-ġayb,* XV.-XIX. yüzyıllar arasında yaşamış Osmanlı düşünürleri tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhler sayesinde, Ekberî fikirler, Osmanlı entelektüel hayatına intikal ederek onun temelini teşkil etmiş, genelde Türk düşüncesi, özel de ise Osmanlı düşüncesi, bu fikirler etrafında gelişerek sahip olduğu kimliği kazanmıştır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-ḫafâ ve müzîlü'l-ʾilbâs.* 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Ahmed İlâhî. *Mevâcîdü'z̠-z̠evḳbi-lâ-reyb.* nr. 414: 1ᵃ-423ᵇ. Yusuf Ağa Ktp.

Atpazârî, Osman Fazlı. *Miṣbâḥu'l-ḳalb.* Reisülküttab, 511: 1ᵇ-88ᵃ. Süleymaniye Ktp.

Aydın, Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 30: 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Bayram, Mikail. "Fatih Sultan Mehmed'de Sadreddin Konevî Hayranlığı". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* içinde, 37-41. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri.* haz. F. Yavuz- İ. Özen. 2 cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Bursevî, Abdurrahman Rahmi. *Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb*. Halet Efendi, 286: 1ᵇ-209ᵇ. Süleymaniye Ktp.

Demirli, Ekrem. Sadreddin *Konevî'de Bilgi ve Varlık.* İstanbul: İz Yayınları, 2005.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî.* İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Demirli, Ekrem. “Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî”. *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* içinde, 77-80. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.

Ergin, Osman. “Sadreddin Al-Kunavi ve Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası* 2 (1958): 63-90.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *ʾİḥsâʾu'l-ʿulûm.* trc. A. Ateş. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990.

Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Mişbâḥu'l-ʾüns beyne'l-maʿḳûl ve'l-meşhûd.* nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ. 1384/2006.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Dalâletten Hidâyete.* trc. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: Şâmil Yayınları, ts.

Güçlü, Betül. "Sadreddin Konevî'nin Eserleri". *Meram Kitabı.* edt. Dilaver Gürer-Bekir Şahin. İstanbul: Mebkam Yayınları, 2007.

Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Gürer, Dilaver. “Klasiklerimiz: Fusûsu’l-Hikem”. *Tasavvuf Dergisi* 5. sy. 13 (2004): 395-442.

İbnü’l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Fuṣûṣu'l-ḥikem.* thk. Ebu’l Ala el-Afîfî. byy: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. 1946.

İbnü’l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye.* thk. Osman Yahya. 14 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1994.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *ʿUyûnu'l-ḥikme*. thk. Müctebâ Minovî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran. 1333/1955.

Kartal, Abdullah. “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak, İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”. *Tasavvuf Dergisi* 23 (İbnü’l-Arabî özel sayısı 2009): 357-382.

Kırımî, Ahmed b. Abdullah. *Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb*. Ragıp Paşa, 695: 1^b-295^a. Süleymaniye Ktp.

Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak. *Kitâbü’l-Fükûk fî-esrâri müstenidâti ḥikemi’l-Fuṣûṣ.* nşr. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ. 1371/1993.

Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak. *Miftâḥu'l-ġayb.* nşr. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384/2006.

İznikî, Kutbüddinzâde. *Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb*. nr. 1632: 1[b]-335[b]. Konya Mevlânâ Müzesi Ktp.

Katip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn.* 5 cilt. İstanbul: Maarif Vekaleti. 1941-1943.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber.* İstanbul: Sufi Yayınları, 2010.

Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2001.

Kutluer, İlhan. "Metafizik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Mecdî Mehmed Efendi. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri.* haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi". trc. Adnan Aslan. *İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2004): 1-26.

Öngören, Reşat. "Miftâhu'l-gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 30: 16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Öngören, Reşat. "Kütbüddinzâde İznikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26: 489-490. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan.* İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitâbü Keşşâfi ʾıṣṭılâḥâti'l-fünûn.* 3 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Tosun, Necdet. *Bahâüddin Nakşbend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Türker, Ömer. "'Bir'den Bir Çıkar' İlkesinin Sadreddin Konevî Tarafından Yorumlanması". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* içinde, 233-236. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.

Yıldız, Sakıp. "Atpazarî Osman Fazlı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 4: 83-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

(Müellifi meçhul). *Esrâru'ş-şühûd el-ḥâṣıl min fetḥi'l-vücûd.* Veliyyüddin Efendi. 1726: 1[b]-264[a]. Beyazıt Ktp.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 425-464

Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-öğretim Yeterlikleri: Bolu İli Örneği

Teaching Competency of Summer Qur'ān Courses' Instructors: The Case of Bolu

Ayhan Öz
Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education.
Bolu / Turkey
ayhanoz37@hotmail.com
ORCID ID http://orcid.org/0000-0003-4597-1970

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 18 Şubat/February 2016
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Mayıs/May 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 425-464
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.292845
Atıf/Cite as: Öz, Ayhan. "Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-öğretim Yeterlikleri: Bolu İli Örneği - Teaching Competency of Summer Qur'ān Courses' Instructors: The Case of Bolu". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 425-464. doi: 10.18505/cuid.292845.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-öğretim Yeterlikleri: Bolu İli Örneği

Öz: Bu araştırma farklı kadrolarda görev yapan Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlikleri konusundaki algısını ölçmeyi amaçlamaktadır. Nicel tarama modeli kullanılan araştırmada veri toplama aracı olarak anket tekniğinden yararlanılmış, Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterliklerini ölçmek için hazırlanan ölçek Bolu'da görev yapan ve bu kurslarda aktif rol alan 225 öğreticiye uygulanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği için uygulanan faktör analizi sonucunda yedi faktörde toplanan ve KMO değeri .93 olan bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin genel ortalamasına bakıldığında katılımcıların eğitim-öğretim yeterlikleri konusunda yüksek sayılacak (M=3.96) olumlu bir algıya sahip oldukları görülmüştür. Ölçeği oluşturan altı boyut içinden özellikle metot-teknik ve mesleki gelişim alanlarının ölçek ortalamasının altında (M= 3.39; 3.76) bir yeterlik algısına işaret ettiği tespit edilmiş, özellikle bu iki alanla ilgili eksiklerin giderilmesi için bazı tedbirlerin alınmasının gerekli olduğu değerlendirilmiştir. Yapılan farklılık analizleri neticesinde ise cinsiyet, görev, görev yeri, yaş ve mesleki kıdem değişkenlerinin ölçeğin genel ortalamasında ya da ilgili boyutların en az birinde p<.05 anlamlılık düzeyinde bir farklılığa sebep olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaz Kur'an Kursları, Yaz Kur'an Kursu Öğreticileri, Mesleki Yeterlikler, Eğitim-öğretim Yeterlikleri.

Teaching Competency of Summer Qur'ān Courses' Instructors: The Case of Bolu

Abstract: The aim of this research is to measure the perceptions of Summer Qur'ān Courses' instructors performing in different positions about their teaching competency. The survey technique which is included in the quantitative screening model was used as a data collection tool in the research, and the scale prepared to measure the teaching competency of Summer Qur'ān Courses' instructors was applied to 225 instructors taking an active role in these courses in Bolu. The factor analysis which is done for construct validity shows that the scale was combined by seven factors, and the value of KMO is .93. The

general average of the scale is determined as 3.96, and it refers a high positive perceptional level about teaching competency. Nevertheless, within factors especially method-technique and professional development stands out with their scores (M = 3.39; 3.76) below the scale average, and it means that some measures should be taken in order to overcome this deficiency in these two sub-dimensions. The results of the analyses which are performed to examine differences between groups reveals that gender, age, position, location and tenure cause statistically significant differences at p<.05 significant level whether on the general average of the scale or one of the sub-dimensions at least.

Keywords: Religious Education, Summer Qur'ān Courses, Summer Qur'ān Courses' Instructors, Professional Competency, Teaching Competency.

SUMMARY

Qur'ān courses are one of the main institutions which have been serving to respond the needs of people for religious education, especially for learning how to read the Qur'ān, through the Republican Period. The origin of these institutions could be gone back to the era of the Prophet Mohammad, and they could be accepted as a continuation of previous institutions such as Kuttâb, Dâr el-Qur'ān and Dâr el-Qurra. They came out with this name in 1925 at the beginning of the Republican Period. Their number fluctuated until 1950, and after this time they have increased in number continuously. The Presidency of Religious Affairs discharges its legal responsibility of informing people about religion mainly through mosques and Qur'ān courses. Summer Qur'ān courses which host approximately 1.600.000 students in every summer are important parts of these educational activities. Imam, muezzin and Qur'ān courses' instructors are the main teaching staff of these courses and their teaching competencies should be evaluated constantly. According to their needs and deficiencies they should be supported through various inservice trainings, and curriculums in higher religious education should be reviewed to response their teaching deficiencies. Some of the importnant purposes of these courses are expressed as follows: to teach how to read the Qur'ān and its meaning, to im-

prove students' religious knowledge and to let them to benefit from religious social and cultural activities.

The aim of this research to evaluate teaching competencies of summer Qur'ān courses' instructors. The success of these courses is closely related with this point. The quantitative screening model was preferred for this purpose, and survey technique was utilized to collect datas. The sample of the research consisted of 225 summer Qur'ān courses instructors performing in different position such as imam, muezzin and Qur'ān courses instructor in Bolu. A teaching competencies scale was developed to measure these features. In order to measure the construct validity of the scale exploratory factor analysis was performed, and it was seen that the scale was divided into seven sub-dimensions which each of them represents different aspects of teaching competencies. These sub-dimensions are communication, counseling, method-technique, evaluation, professional development, pre-planning for the class, and arrangement of instruction. KMO value of the scale is found as .93, and the value of reliability is detected as .95. These values indicate that, this scale has high reliability and useful to scale what it wants to measure. The total variance explained by the scale is 64.41%. Data analysis was based on a .05 significance level.

The average of the scale is 3.96, and it could be said that summer Qur'ān courses' instructors have a highly positive perception about their teaching competencies. Indeed, it is just a self-perception, so it does not give any idea how much of it can be transferred into the practice. Therefore it should be confirmed by other researches which are done on students and supervisors of these courses. Nevertheless, the result is significant in terms of showing self-confidence of the instructors in teaching field. The average of the sub-dimensions is as follows respectively: communication (4.30), counseling (4.18), arrangement of instruction (4.07), evaluation (4.01), pre-planning for the class (3.99), professional development (3.76) and method-technique (3.39). According to these scores it can be concluded that communication and counseling have the highest perceptional level within sub-dimensions. No doubt, they are very important features not only for teaching but also for personality development of students. Nevertheless, having these features requires an educational background and proficiency. When we consider

percentage of undergraduates among the participants it is only 18.3 %, it is clear that high perceptional level about these two feathers should be examined by various tools. The lowest perceptional level belongs to method-technique sub-dimension. It means that instructors have a crucial problem which is directly related with practice. Method-technique refers to knowing how to teach, choosing and using proper ways and tools in teaching process. Lack of this knowledge risks the achievement of these courses, so some measures should be taken in this field to train, support and discourage instructors.

The results of independent sample t-test demonstrates that the gender variable causes significant difference on all sub-dimension and the average of the scale. It means that females have a higher perceptional level than males in teaching competencies scale and in all sub-dimensions. The position variable affects on the average of the scale and all sub-dimensions except for professional development. According to the position variable we can say that Qur'ān courses instructors have a higher perceptional levels than imams in teaching competencies scale and in all sub-dimensions except for professional development. T-test also shows that there is a significant difference in communication and arrangement of instruction sub-dimensions according to the location variable. It means that the perception of instructors working in province/town is higher than those working in village/country in these two sub-dimensions.

In order to determine differential effect of variables which consist of more than two sub-groups one-way anova test was performed. In addition to that Tukey test was employed to clarify the source of the differences. According to the results of one-way anova test it was concluded that communication, method-technique and arrangement of instruction differ significantly according to the age variable. Tukey test refers to 20-34 age group in communication and 50 and above age group in method-technique as the sources of these differences. In arrangement of instruction sub-dimension only there is a significant difference is only between 20-34 and 50 and above age groups. In general we can say that the competencies perception reduces as the age average increases. Another variable causing significant difference on the teaching competencies scale was detected as tenure. The results refer that significant differences occur according to the tenure variable in the scale and

communication, method-technique and arrangement of instruction sub-dimensions. According to Tukey test perceptions about teaching competencies, method-technique and arrangement of instruction differ only between 1-5 year tenure and 26 and above year tenure groups. In communication sub-dimension 1-5 year tenure group was determined as the source of the difference.

In summary, this research shows that summer Qur'ān courses' instructors have a high positive perceptional level about their teaching competencies, but especially method-technique factor seems to be the most problematic area among sub-dimensions.

GİRİŞ

Kur'an Kursları, tarihi süreçte Kur'an'ın öğretilip ezberletildiği ve temel dinî bilgilerin verildiği küttâb, sıbyan mektebi, dârülkur'ân ve dârülkurrâ gibi kurumların Cumhuriyet Dönemindeki karşılığı olarak kabul edilmektedir.[1] 1925 tarihinde hafız-ı Kur'an yetiştirmek üzere 10 kişilik bir kadro ile eğitim-öğretime başlayan, din eğitiminin okullardan tamamen kaldırıldığı 1930-1950 arasındaki dönemde bile kapatılmadan varlığını kesintisiz günümüze kadar devam ettiren, daha öncesinde sayı olarak inişli çıkışlı bir seyir izlemekle birlikte özellikle 1950 sonrası süreçte sayısı hızla artan Kur'an Kursları[2] Cumhuriyet Döneminde din eğitimi alnında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı dinî konularda toplumu aydınlatmaya yönelik kanunî yüküm-

1 İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 123-124; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 474. 1925-1996 yılları arasında yıllara göre Kur'an Kursu sayılarını gösterir tablo için bk. Şükrü Öztürk, "Kur'an Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 179. Kur'an Kurslarının 1928 yılında kabul edilen Harf İnkılâbı'nın ardından 1929 yılında kısa süreliğine kapatıldığına ve 1930 tarihinde yalnızca 12 yaşından büyüklere sıkı bir gözetim ve denetim altında sadece Kur'an ile namaz sure ve dualarını öğretmek gayesiyle yeniden açıldığına dair bilgi için bk. Ziya Kazıcı, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Darü'l-Kurra", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 33-39.

2 Cahit Baltacıoğlu, "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 16.

lülüğünü[3] camiler ve Kur'an Kurslarında yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetleri ile yerine getirmektedir. Bu kapsamda yürütülen faaliyetlerden biri de şüphesiz ki Yaz Kur'an Kurslarıdır. Temel eğitim mekânının cami ve müştemilatı olması dolayısıyla elli yılı aşkın bir zamandır[4] din eğitim ve öğretimine katkı sunan bu kursları İslam eğitim tarihinde köklü bir geleneğe sahip cami merkezli eğitim anlayışının bir devamı olarak kabul etmek mümkündür.

İlk olarak 1950 yılında açılmaya başlayan Yaz Kur'an Kursları[5], yaz tatilinde kişinin kendi isteği ya da küçüklerin kanuni temsilcisinin talebine bağlı olarak camilerde ve müftülüklerce uygun görülecek yerlerde mülki amirin onayı ile açılan kurslardır. 2011 tarihinde çıkarılan 653 sayılı Kararname ile daha önce 5. sınıfı bitirenlerin devam edebildiği Yaz Kur'an Kursları için yaş sınırlaması kaldırılmış böylece okulöncesinden lise son sınıfa kadar tüm öğrencilerin devam edebildiği bir kurs haline getirilmiştir. Bu kurslarla katılımcıların Kur'an ve mealini öğrenmesi, dinî bilgilerini geliştirmesi ve dinî içerikli sosyal ve kültürel etkinliklerden yararlanması amaçlanmaktadır. Öğretici olarak ise öncelikle din hizmetleri sınıfında bulunan imam-hatip, müezzin ve Kur'an Kursu öğreticilerine görev verilmekte, ihtiyaç olması durumunda ise aranan şartları haiz olan kurum içi/dışı vekil ya da geçici öğretici görevlendirilmektedir.[6] Bu kursların örgün eğitim çağındaki bireylerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrendikleri konuları pekiştirip özümsemesine ve pratiğe aktarmasına yardımcı olduğu, buna ilaveten yeni yetişen nesille cami arasında bir ilişki zemini temin ettiği ve gençlerin hayatı anlamlandırma sürecinde karşılaştıkları sorunları çözmelerine yardımcı olacak bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor davranışlar kazandırdığı ifade edilmektedir.[7]

---

3 22.06.1965 tarih ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun"a göre Başkanlığın görevlerinden biri toplumu din konusunda aydınlatmak olarak ifade edilmiştir.

4 Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*, 127.

5 Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*, 74.

6 *Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği*, 2012/28257, erişim 10 Ocak 2017, http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr.

7 DİB, *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları* (Ankara, 2005), 8, erişim 17 Ocak 2017, http://www.merkezefendimuftulugu.gov.tr/ornekbelgeler/.

Yaz Kur'an Kurslarıyla amaçlanan hususların bihakkın vücuda gelmesi temelde bu kapsamda yürütülen faaliyetlerin planlı ve programlı bir zeminde yürütülmesine bağlıdır. Daha öncesinde geleneksel bir anlayışla Kur'an ve Temel Dinî Bilgilerin öğretiminin amaçlandığı Yaz Kur'an Kursları için 2005 tarihte Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Daire Başkanlığı Program Geliştirme Müdürlüğü tarafından yeni bir program hazırlamak amacıyla bir komisyon oluşturulmuştur. İlgili kurum ile İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden oluşun bu komisyon tarafından aynı yılın yaz ayından başlayarak uygulanmak üzere *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları* hazırlanmıştır. Bu programla birlikte Yaz Kur'an Kurslarında öğretilecek konular Kur'an, itikat, ibadet, ahlak ve siyer adı altında beş öğrenme alanına ayrılmış ve bu öğrenme alanlarının sarmal öğrenme yaklaşımı çerçevesinde genişleyerek tekrarlandığı ve her biri üç hafta devam eden üçlü bir kur sistemi öngörülmüştür.[8] Dersler haftada beş gün üzerinden günde 3 saat şeklinde yürütülmektedir.

Yaz Kur'an Kurslarında yürütülen din eğitimi faaliyetlerinin hazırlanan programla çağdaş öğrenme yaklaşımlarını temel alan bir zemine oturtulması, her ne kadar bazı eleştirilen yönleri bulunsa da[9], çok yerinde ve faydalı bir çalışma olmuştur. Fakat yürütülen faaliyetlerin başarı ve verimliliği böylesi bir programa ilaveten bu programın uygulayıcısı olan Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin mesleki yeterlikleri ve bu yeterlikler noktasındaki doyum düzeyleriyle doğrudan ilgilidir. Kişinin, mesleğini hakkıyla gerine getirebilmesi için sahip olması gerek özelliklerin tümü olarak tanımlanabilecek olan mesleki yeterliklerin Yaz Kur'an Kursu öğreticileri için hangi başlıklar altında toplanabileceği ve bu başlıklar altında nelere yer verilebileceği bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır.[10] Son dönemde doğrudan ya da dolaylı olarak Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterliklerini konu alan bir dizi çalışma yapıl-

---

8 Bk. DİB, *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları*.

9 Bk. Davut Işıkdoğan ve Adem Korukçu, "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, sy. 1 (2008): 220.

10 Bu konuyla ilgili teorik bir çalışma için bk. Hüseyin Yılmaz, "Yaz Kur'an Kursları Öğreticilerinin Temel Nitelikleri", *Yaygın Din Öğretimi Yaz Kuran Kursları Sempozyumu* (2010), 43-60. Ayrıca Kur'an Kursu öğreticileri için bu kapsamda yapılmış bir çalışma için bk. Süleyman Akyürek, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 18 (2005/1): 175-192.

mıştır. Çanakçı 2011 yılında Balıkesir ilinde 1013 Yaz Kur'an Kursu Öğrencisi, 1003 veli ve 371 öğretici üzerinde bu kurslardaki öğrenme-öğretme süreçlerini ele aldığı bir araştırma gerçekleştirmiştir. Bu araştırmada bir eğitim-öğretim yeterlilik ölçeği kullanılmamış, kendilerini mesleki formasyon anlamında yeterli görüp görmedikleri şeklindeki sorular üzerinden bir durum tespiti yapılmaya çalışılmıştır.[11] Ünsal da yine benzer bir usulle Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin mesleki formasyon durumlarını konu alan bir araştırma yapmıştır.[12] Bu çalışmalara ilaveten Başkurt'un 2003-2004 yıllarında İstanbul merkezli olarak 990 Yaz Kur'an Kursu öğrencisi ve 180 öğretici üzerinde yaptığı araştırma[13] ile Önder'in 2007 yılında Sivas il merkezinde 25 farklı kursta öğrenim gören 566 öğrenci üzerinde yaptığı araştırma[14] öğreticilerin eğitim-öğretim yeterlikleriyle ilgili bazı bulgular ihtiva etmektedir. Koç'un 2009-2010 eğitim-öğretim yılında altı farklı ilde Yaz Kur'an Kursunda görev alan 150 Kur'an Kursu öğreticisi ve 228 cami görevlisi üzerinde yaptığı araştırma "Öğreticilerle İlgili Bulgu ve Yorumlar" başlığı altında öğreticilerin pedagojik formasyon eksiğine dair bulgular içermektedir.[15] Ayrıca doğrudan Yaz Kur'an Kursu öğreticileriyle ilgili olmasa da gerek Diyanet personelinin gerekse Kur'an Kursu öğreticilerinin yeterlikleri üzerine yapılmış bir dizi çalışma bulunmaktadır. Bu kapsamda 2004 yılında Kayseri'de "Din Görevlilerinin Yeterlikleri" konulu tartışmalı ilmî toplantı düzenlenmiş ve Şükrü Keyifli tarafından sunulan "İmamların Mesleki Yeterlikleri" isimli tebliğde imamların pedagojik formasyon eksikliklerine işaret edilmiştir.[16] Yine aynı toplantıda Kur'an Kursu öğreticilerinin yeterlikleri konusunda Akyürek tarafından sunulan ve daha sonra ayrı bir makale olarak da yayınlanan çalışmada ilgili yeterlikler öğrenciyi tanıma, öğretimi planlama, öğretimi düzenleme, sınıf yönetimi, iletişim, öğretimi ölçme ve değerlendirme,

---

11 Ahmet Ali Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014).

12 Adem Ünsal, "*Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)*" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009).

13 Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları,* 127, 141, 172-176.

14 Mustafa Önder, "*Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyleri*" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 47, 143.

15 Ahmet Koç, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Araştırma", *Diyanet İlmi Dergi* XLVII, sy.2 (2011): 26-34.

16 Şahin Güven, "Din Görevlilerinin Yeterlilikleri", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 2 (2006), 403-404.

rehberlik yapma ve kendini geliştirme olmak üzere sekiz başlık altında toplamıştır.[17] Korkmaz, Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlikleriyle ilgili karma modelle yaptığı çalışmada Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlikleri açısından kendilerini değerlendirmelerini ve bu yolla yeterlik düzeylerini belirlemeyi amaçlamıştır.[18] Personelinin yeterlikleri konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı da bir dizi çalışma gerçekleştirmiştir. Bu kapsamda ilk olarak 2005 yılında *Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatında Din Hizmetlerini Yürütenlerin Temel ve Özel Yeterlikleri* isimli bir kitapçık yayınlanmıştır. Bu kitapçıkta temel yeterlikler alan, genel kültür ve eğitim-öğretim başlıkları altında ele alınmıştır.[19] Başkanlık 2013 tarihinde personel yeterlikleri konusunda bir çalışma daha gerçekleştirilmiş 1750 sayılı makam oluruyla kurulan on iki kişilik bir komisyon eliyle kurum bünyesindeki farklı kadrolar için bir yeterlik listesi oluşturulmuştur. İlgili çalışmada yeterlikler genel, temel ve özel yeterlikler şeklinde üç başlık altında ele alınmış, tüm görevliler için ortak olan genel yeterliklere ek olarak her bir görev grubu için ayrı temel ve özel yeterlikler belirlenmiş, bu kapsamda Kur'an Kursu öğreticileri ile imam-hatipler de ayrı birer başlık altında ele alınmıştır. Bu çalışmada eğitim-öğretim yeterlikleri ayrı bir başlık olarak değerlendirilmemiş, özel yeterlikler altında konu edilmiştir.[20] Bahsi geçen çalışmalar dikkate alındığında doğrudan Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterliklerini ölçen müstakil bir çalışma yapılmadığı, eğitim-öğretim yeterlikleri üzerine yapılan çalışmaların Kur'an Kursu öğreticilerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın boş bırakılan bu alanın doldurulmasına hizmet etmesi amaçlanmaktadır.

---

[17] Akyürek, "Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri," 186.

[18] Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Korkmaz, *"Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri"* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009).

[19] Korkmaz, *"Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri"*, 6,7.

[20] Bk. Komisyon, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri* (Ankara: 2014), erişim 15 Ocak 2017, http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Materyaller/PERSONEL_YETERLiKLERi_kitap_hali_21_Mayis_2014.pdf.

1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Bu çalışmada Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlikleri meselesi üzerine yoğunlaşılacaktır. Zira bu kurslarda yürütülen ve yürütülecek olan faaliyetlerin başarısı büyük oranda öğreticilerle özdeşleştirilmektedir.[21] Öğreticilerin formasyon durumları bu konuda hangi noktada olduğumuza dair bize önemli bir ipucu vermektedir ki araştırmamızda öğretmenlik formasyonu almış öğreticilerin oranı yalnızca %8.9 (N=20) olarak tespit edilmiştir. Başkurt da öğreticilerin pedagojik formasyon eksikliğinin eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânın uygunsuzluğu meselesiyle birlikte yaz kurslarının en önemli sorunu olduğuna işaret etmektedir.[22] Yine din görevlileri üzerinde yapılan bir başka araştırma da öğreticilerle ilgili en önemli problemin pedagojik formasyon eksikliği olduğunu teyit etmektedir.[23]

Eğitim-öğretim yeterliği öğreticinin kendi alanıyla ilgili bilgi, beceri ve tutumları başkasına öğretebilme ve buna dair uygun şartları ve fırsatları oluşturabilme yeterliği olarak tanımlanmaktadır.[24] Özellikle Akyürek ve Korkmaz tarafında yapılan araştırmalar Kur'an Kursu öğreticilerinde aranacak yeterlikler ve ilgili personelin bu yeterlikler konusundaki algısı hususunda önemli bilgi ve bulgulara yer vermektedir. Ancak bu çalışmalar Yaz Kur'an Kurslarında görev yapan öğreticilerin eğitim-öğretim yeterlikleri konusunda bize tatmin edici bir cevap verme imkânı sunmamaktadır. Zira bahse konu araştırmalar sadece Kur'an Kursu öğretileriyle ilgilidir.[25] Fakat Yaz Kur'an Kursunda görev yapan öğretici personel Kur'an Kursu öğreticileriyle sınırlı değildir, hatta ço-

---

21 Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 146.

22 Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları,* 127.

23 Mehmet Korkmaz, "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kurslarının Sorunları (Kayseri Örneği)", *Yaygın Din Öğretimi Yaz Kuran Kursları Sempozyumu* (2010), 121.

24 Komisyon, *Öğretmen Yeterlikleri* (Ankara: MEB Basımevi, 2002), 11.

25 Kur'an Kursu öğreticilerine uygulanan ve onların pedagojik formasyon yeterlikleriyle ilgili de ayrı bir bölüme yer veren diğer çalışmalar için bk. M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992), 67-89; Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, 146-158; M. Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2005), 85-89; Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik* (Ankara: İlâhiyat, 2005), 131-190.

ğunluğu imam-hatipler oluşturmaktadır (bk. Tablo 1). Bu durum farklı görev tanımlarına sahip personel, özellikle de imam-hatipler eliyle yürütülen Yaz Kur'an Kurslarının burada görev yapan personelin eğitim-öğretim yeterlikleri açısından ele alınması gerekli kılmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE HİPOTEZİ

Bu araştırmanın amacı yaz döneminde her yıl ortalama 1.625.000 öğrencinin eğitim gördüğü[26] Yaz Kur'an Kurslarında görev yapan öğreticilerin eğitim-öğretim yeterliklerini ölçmektir. Bu sayede onların nasıl bir destek eğitimine ihtiyaç duyduklarını tespit etmek ve sonuçları yetkililerle paylaşarak bu eksiklik ve ihtiyaçlar doğrultusunda destek eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine katkı sunmak amaçlanmaktadır. Fakat şurası da unutulmamalıdır ki ilgili personelin yeterliklerini anket vb. tekniklerle doğrudan kendilerinden alınan bilgi ve değerlendirmeler üzerinden tespit etmek tek başına yeterli olmayacaktır. İlgili sonuçların bu kurslarda eğitim-öğretim gören öğrenciler, bu öğrencilerin velileri ve bu faaliyetleri takip ve denetlemekle görevli olan kişiler üzerinden edinilecek verilerle birlikte değerlendirilmesi gereği vardır. Bu sebeple bu araştırma sadece Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim konusundaki kendi yeterlik algısını yansıtmaktadır.

Araştırma deseni oluşturulurken çalışmanın hipotezi Yaz Kur'an Kurslarında görev yapan öğreticilerin eğitim-öğretim yeterlik algısının yüksek olduğu şeklinde oluşturulmuştur. Buna ilaveten yaş, cinsiyet, görev, görev yeri, kıdem ve öğrenim durumu değişkenlerinin her birinin öğreticilerin eğitim-öğretim yeterlik algısında anlamlı farklılaşmaya sebep olup olmadığı sorusuna da cevap aranmıştır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada nicel tarama modeli içinde yer alan olay ve olguların olduğu gibi betimlenmesi ve bunun yanı sıra değişkenler arasındaki ilişkinin incelenmesi temeline dayanan betimsel-ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır.

[26] Koç, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Araştırma", 9.

Verilerin toplanması için ise aynı anda çok sayıda kişiye ulaşmaya imkânı tanıyan anket tekniği tercih edilmiştir.

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2016 yılında Yaz Kur'an Kurslarında öğreticilik yapan Bolu İl Müftülüğü bünyesinde görevli personelden oluşmaktadır. 2015 yılsonu istatistiklerine göre Bolu ilinde görev yapan toplam 1334 personel bulunmakta, bunların 950'sini imam-hatipler, 141'ini Kur'an Kursu öğreticileri, 122'sini ise müezzin-kayyımlar oluşturmaktadır.[27] Veri toplamak amacıyla tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenmiş yaklaşık 350 görevliye anket formu dağıtılmış, geri dönüşü sağlanan 272 anketten 225'i değerlendirmeye alınmıştır. Araştırmaya katılan personelin demografik özelliklerine dair veriler aşağıda (Tablo 1) gösterilmiştir.

Tablo 1: Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri

		f	**%**
Cinsiyet	Bay	167	74,2
	Bayan	58	25,8
Yaş	20-34	52	23,1
	35-49	140	62,2
	50 ve üzeri	30	13,3
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	45	20,0
	6-15 yıl	62	27,6
	16-25 yıl	55	24,4
	26 yıl ve üzeri	51	22,7
Görev	İmam-Hatip	145	64,4
	Müezzin	18	8,0
	Kur'an Kursu Öğreticisi	57	25,3
	Diğer	5	2,2
Görev Yeri	İl/İlçe Merkezi	121	53,8
	Köy, Belde, Bucak	102	45,3
Öğrenim Durumu	Lise	30	13,4

[27] http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136

	Önlisans	152	67,9
	Lisans	41	18,3
	Yüksek Lisans	1	0,4
Mezun Olunan Yükseköğretim Kurumu	İlahiyat Önlisans	123	54,7
	İlitam	11	4,9
	İlahiyat	14	6,2
	Yüksek İslam Enstitüsü	1	0,4
	Diğer	28	12,4

Tablo 1 incelendiğinde Yaz Kur'an Kurslarında görev yapacak diyanet personeli arasında çoğunluğu imam-hatiplerin (%64.4) oluşturduğu, bunu sırasıyla Kur'an Kursu öğreticilerinin (%25.3) ve müezzinlerin (%8.0) takip ettiği görülmektedir. Ayrıca ilgili personelin %67.9'u önlisans mezunu olduğu halde ilahiyat önlisans mezunu olanların oranın %54.7 olması dikkat çekicidir. Mezun olunan yükseköğretim kurumu ile ilgili soruda diğer seçeneğini işaretleyenlerin yazdıkları dikkate alındığında geri kalanların işletme, sosyal bilimler ve kamu yönetimi gibi alanlarda önlisans sahibi oldukları görülmektedir. Aynı şekilde lisans mezunu olduğunu söyleyenlerin oranı (%18.3) ile İlitam ya da İlahiyat mezunu olduğunu söyleyenlerin toplam oranı (%11.1) arasındaki farkın sebebinin de dört yıllık açıköğretim mezunları olduğu anlaşılmaktadır.

3.3. Ölçme Aracı

Araştırmada ölçme aracı olarak kullanılacak olan Yaz Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlik Ölçeğini hazırlamak için öncelikle daha önce konuyla ilgili olarak yapılmış çalışmalara bakılmış, özellikle Akyürek ve Korkmaz'ın yukarıda bahsi geçen çalışmalarından da istifade edilerek madde havuzu oluşturulmuş ve uzman görüşüne başvurmak suretiyle ölçekte kullanılacak maddeler belirlenmiştir.

Verilerin toplanmasının ardından ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için faktör analizinden yararlanılmıştır. İlk analiz sonucunda ölçekte yer alan 56 maddenin öngörülenden fazla faktöre dağıldığı (12 faktör) görülmüş, faktör sayısını azaltmak için öncelikle faktörlerde tek kalan maddeler çıkartılmış, ardından iki farklı faktöre eşit derecede yüklenen maddeler ayıklanmıştır. Ölçeğe alınacak maddelerin seçiminde faktör yükünün .45'in, madde varyansının

.40'ın, madde toplam korelasyon katsayısının ise .30'un üstünde olması ölçütü esas alınmıştır. Bu şartları taşımayan maddelerin de ölçekten çıkartılmasının ardından öngörüldüğü üzere yedi faktörde toplanan 35 maddelik bir Eğitim-Öğretim Yeterlik Ölçeği elde edilmiştir.

Tablo 2: Eğitim-öğretim Yeterlik Ölçeği Faktör Analizi ve Güvenilirlik Testi Sonuçları

Madde No	Faktör No	Faktör Yükü	Madde Varyansı	Madde Toplam r'si
30	1	,72	,78	,72
29	1	,68	,67	,67
31	1	,63	,69	,72
32	1	,62	,66	,69
28	1	,62	,69	,74
34	1	,50	,53	,65
7	2	,79	,73	,54
8	2	,67	,65	,59
9	2	,65	,66	,60
10	2	,60	,61	,47
6	2	,57	,51	,50
5	2	,54	,49	,58
18	3	,78	,79	,67
19	3	,77	,78	,66
17	3	,75	,77	,68
16	3	,62	,58	,54
20	3	,52	,61	,65
15	3	,50	,58	,59
26	4	,79	,72	,55
33	4	,76	,70	,57
24	4	,62	,74	,70
35	4	,59	,54	,42
27	4	,54	,65	,62
25	4	,52	,63	,65

22	5	,68	,70	,62
21	5	,63	,66	,60
23	5	,51	,54	,55
12	6	,74	,73	,54
14	6	,62	,55	,51
11	6	,61	,68	,67
13	6	,60	,68	,68
2	7	,71	,67	,25
3	7	,69	,67	,55
1	7	,62	,58	,46
4	7	,45	,41	,49
KMO: ,93	Açıklanan Varyans: %64,41		Cronbach Alpha: ,95	

Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan ölçeğin KMO değeri .93 olarak bulunmuştur. Bu değer ölçeğin faktör analizi yapılmasına uygun ve ölçülmek isteneni ölçmek için kullanışlı olduğunu göstermektedir. Faktör yüklerinin .45’in üzerinde olması ölçekte kullanılan maddelerin yapı geçerliliğini sağlayacak niteliğe sahip olduğunu ve bir ölçek özelliği gösterdiğini teyit etmektedir. Ölçeğin alpha güvenirlik katsayısı ise .95 olarak bulunmuştur ki bu da ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığın olduğu anlamına gelmektedir. İlgili maddelerin madde toplam korelasyonu .30’un üstünde bir değere sahip olduğundan hepsi geçerli, yani ölçmesi beklenen özelliği ölçebilir nitelikte olduğu kabul edilmiştir.

Tablo 3: Faktörlerin Açıkladığı Varyans ve Güvenilirlik Testi Sonuçları

Faktör No	*Faktör Adı*	Açıkladığı Varyans	Cronbach Alpha
1	Öğretimi düzenleme	%39,48	,90
2	İletişim	%6,13	,83
3	Rehberlik	%4,81	,89
4	Metot-Teknik	%4,29	,85
5	Derse Hazırlık	%3,63	,78
6	Değerlendirme	%3,12	,81

7	Mesleki Gelişim	%2,95	,66
	Genel	% 64,41	,95

Tablo 3 incelendiğinde yedi faktörden oluşan eğitim-öğretim yeterliği ölçeğinin toplam açıkladığı varyansın %64.41 olduğu görülmektedir. Faktörlerin iç tutarlılıkları için hesaplanan Cronbach's Alpha değerlerine göre en yüksek güvenirlik değeri (.90) "öğretimi düzenleme", en düşüğü ise (.66) "mesleki gelişim" faktörüne aittir. Genel anlamda bakıldığında her bir faktöre ait güvenilirlik katsayısının kabul edilebilir sınırlar içinde (Alpha≥60) olduğu söylenebilir.[28]

3.4. Verilerin Toplanması ve Çözümlenmesi

Araştırma sonuçlarının çözümlemesinde SPSS programından yararlanılmış, ölçme aracındaki veriler bilgisayar ortamına aktarılmış ve akabinde hatalı veri gerişi olup olmadığı kontrol edilmiştir. Öncelikle demografik soruların ve veri toplama aracında Yaz Kur'an Kurslarında görev alan öğreticilerin kendilerini en çok hangi konuda eksik hissettikleri ve bu kurslarla ilgili en temel problem olarak neleri gördükleriyle ilgili sorulan iki sorunun frekans ve yüzdelik değerleri tespit edilmiştir. Ölçekle ilgili olarak ise öncelikle faktör analizi ile belirlenen yedi faktörün her birinin ayrı ayrı ortalamaları alınmış ardından ise ölçeğin genel ortalaması hesaplanmıştır.

Değişkenler arasındaki ilişkinin ölçülmesiyle ilgili olarak ilk önce parametrik test koşullarının sağlanıp sağlanmadığının tespit için basıklık (curtosis) ve çarpılık (skewness) değerlerine bakılmış (bk. Tablo 6), gerek faktörlere gerekse ölçeğin geneline ait değerlerin makul sınırlar içinde (-/+1) olduğu tespit edilmiştir. İki gruplu değişkenlerin faktörler ve ölçeğin geneli üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya yol açıp açmadığını tespit edebilmek amacıyla parametrik testlerden bağımsız örneklem t testi kullanılmıştır. İkiden fazla gruba sahip olan değişkenlerin ölçek ve ölçekteki faktörlerle ilişkisini ölçmek için ise tek yönlü varyans (anova) analizine başvurulmuş, anlamlı ilişki görülen durumlar-

[28] Özdamar, güvenirlik katsayısına dair ölçüt değerleri şu şekilde vermektedir: 0.00< α <0,40 güvenilir değildir; 0,41< α <0,60 düşük düzeyde güvenir; 0,61< α <0,80 orta düzeyde güvenilir; 0,81< α < 1,00 yüksek düzeyde güvenilir. Bk. Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1999, akt. Metin Yaşar, "İstatistiğe Yönelik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36 (2014/2): 63.

da farklılığın kaynağını tespit edebilmek amacıyla da Tukey testinden yararlanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkinin anlamlı kabul edilebilmesi için $p<.05$ anlamlılık düzeyi esas alınmıştır. Ölçekte 5'li Likert derecelendirme ölçeği (1=hiç katılmıyorum, 5= tamamen katılıyorum) kullanılmıştır.

4. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

4.1. Ölçek Dışı Sorulara Ait Bulgular

Ölçme aracında ölçek sorularına geçmeden önce katılımcılara Yaz Kur'an Kurslarıyla ilgili olarak kendilerini eksik hissettikleri alan/alanlar ve bu kurslarındaki en temel problem/problemler hakkında iki soru sorulmuş ve en fazla üç seçeneğin işaretlenmesi istenilmiştir. Elde edilen veriler Tablo 4 ve Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Yaz Kur'an Kursunda Öğreticilerin Kendilerini Eksik Hissettiği Alanlar

	f	%
Öğrenci Psikolojisi	106	47,1
Öğretim Metot ve Teknikleri	94	41,8
Öğretimi Planlama	59	26,2
Sınıf Yönetimi	42	18,7
İletişim	36	16,0
Rehberlik	26	11,6
Genel Kültür	16	7,1
Özel Alan Bilgisi	15	6,7
Diğer	33	14,7

Tablo 4 incelendiğine öğreticilerin en çok öğrenci psikolojisi (%47.1), öğretim metot ve teknikleri (%41.8) ile öğretimi planlama (%26.2) konularında kendilerini eksik hissettikleri görülmektedir. Koç'un yaptığı araştırmada da öğrenci psikolojisi ile öğretim yöntemi konusunun Yaz Kur'an Kursu ile ilgili düzenlenecek seminerlerde en fazla yer verilmesi istenen ilk üç konu içinde yer aldığı görülmektedir.[29] Başkurt tarafından yapılan araştırmada ise müftülerin

[29] Koç, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Araştırma", 33.

Yaz Kur'an Kursunda görev yapan personelin özellikle öğrencilerin psikolojik gelişim ve davranış özelliklerini bilme konusunda sorun yaşadığına dikkat çektikleri görülmektedir.[30] Esasında düşük değer alan bu üç madde bir eğitim faaliyetinin başarı ya da başarısızlığını doğrudan etkileyecek temel konulardır. Öğrenci psikolojisine vâkıf olmak öğrenci merkezli eğitim anlayışının olmazsa olmazlarından birisidir. Zira öğrencinin psikolojisini bilmeden ona uygun bir eğitim-öğretim faaliyetinden bahsetmek imkânsızdır. Hakeza öğrencinin ilgi ve dikkatini çekecek, farklı duyulara ve farklı zekâ türlerine hitap edecek metot ve teknikler kullanmadan da eğitimde başarıyı yakalamak olanaksızdır. Plansız bir eğitim faaliyetinin ise bizi nereye götüreceğini kestirmek bir hayli güçtür. Esasında ilk ikisi bir anlamda öğretim faaliyetlerinin planlanabilmesinin de ön koşuludur.

Tablo 5: Yaz Kur'an Kurslarıyla İlgili En Temel Problemler

	f	%
Öğrenciler arasındaki yaş farkı	133	59,1
Öğrenciler arasındaki seviye farkı	133	59,1
Öğrencilerin isteksizliği ve ilgisizliği	114	50,7
Fiziki mekânların yetersizliği	97	43,1
Eğitim araç gereçlerinin yetersizliği	73	32,4
Öğretim programının yetersizliği	29	12,9
Yöneticilerin duyarsızlığı	14	6,2
Öğreticilerin mesleki yetersizliği	9	4,0
Diğer	12	5,3

Araştırmaya katılan öğreticilerin Yaz Kur'an Kurslarında en temel problem olarak gördükleri hususların başında öğrenci merkezli sorunlar yer almaktadır. Öğrenciler arasındaki yaş ve seviye farkından (%59.1) kaynaklı sorunların ilk iki sırada ifade edilmiş olması Yaz Kur'an Kurslarında uygulanmakta olan kur sisteminin bu alandaki sorunları çözmekten uzak olduğuna işaret etmekte, Yaz Kur'an Kurslarında öğrencilerin yaşlarını, dolayısıyla da gelişim dönemlerini esas alacak şekilde yapısal bir değişikliğe gidilmesinin gereğini ortaya

[30] Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*, 140.

koymaktadır. Bu konuda yapılan bir diğer araştırma öğrenciler açısından da bu iki hususun önemli birer sorun olarak dile getirildiğini göstermektedir.[31] Her yaş için ayrı bir seviye grubu oluşturulamasa da en azından Piaget'in bilişsel gelişim kuramında ortaya koymuş olduğu işlem öncesi dönem (3-6 yaş), somut işlemler dönemi (7-11 yaş) ve soyut işlemler dönemi (12 yaş ve üzeri) şeklinde öğrencileri gruplandırmanın imkânı aranmalıdır.[32] Üçüncü sırada dile getirilen öğrencilerin ilgisizliği ve isteksizliği (%50.7) de önemli bir soruna işaret etmekle birlikte burada üzerinde durulması gereken konu bu isteksizlik ve ilgisizliğin altında yatan sebeplerin neler olduğudur. Tablo 4'te öğreticilerin ilk üç sırada ifade ettikleri eksiklikler bu ilgisizlik ve isteksizliği açıklama konusunda yeterli ipucu vermektedir. Zira öğrencilerin ilgi ve isteksizliğinin altında öğrenci psikolojisini bilmemek, metot ve teknik kullanımında yeknesaklık ve öğretimi planlama ve derse hazırlanma konusunda gösterilen gevşekliğin yattığını, en azından bunların önemli bir sebep olduğunu söylemek mümkündür.

4.2.Eğitim-Öğretim Yeterlik Ölçeğine Ait Bulgular

Tablo 6: Faktörlere Ait Betimleyici Değerler

Faktör No	Faktör Adı	N	Skewness	Kurtosis	S.S.	A.Ort.
2	İletişim	225	-,57	-,12	,50	*4,30*
3	Rehberlik	225	-,05	-,74	,56	*4,18*
1	Öğretimi düzenleme	225	-,44	,48	,61	*4,07*
6	Değerlendirme	225	-,13	-,40	,61	*4,01*
5	Derse Hazırlık	225	-,40	-,13	,68	*3,99*
7	Mesleki Gelişim	225	-,30	,11	,45	*3,76*
4	Metot-Teknik	225	-,12	-,02	,75	*3,39*
	Genel Ortalaması	225	-,13	-,30	,48	*3,96*

Araştırmaya katılan öğreticilerin eğitim-öğretim ölçeğinden aldıkları puanların ortalamasının M=3.96 olduğu görülmektedir. Bu sonuç Korkmaz'ın

31 Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*, 182.

32 İlgili kuramla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Binnur Yeşilyaprak (ed.), *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 85-102.

yaptığı araştırmada Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlilik ölçeğinden aldıkları puanlarının ortalamasıyla (M=3.95) büyük bir benzerlik göstermektedir.[33] Yine yapılan bir başka araştırma Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin yaklaşık %74'inin kendisini eğitim-öğretim konusunda yeterli, %25'inin ise kısmen yeterli gördüğünü, kendini bu konuda yetersiz görenlerin oranın ise %1 olduğunu göstermektedir. Aynı araştırmada öğreticilere göre mesleki formasyonun başarılı bir öğretici olmak için gerekli en önemli özellik olarak kabul edildiği ve kendini mesleki formasyon anlamında yeterli görenlerin oranı ise %88.5 olduğu tespit edilmiştir.[34] Ünsal'ın yaptığı araştırmada ise bu konuda kendini yeterli ve oldukça yeterli görenlerin oranı %63.1, orta düzeyde yeterli görenlerin oranı %33.8, yetersiz görenlerin oranı ise %3.0 olarak görülmektedir.[35] Ölçekte yer alan faktörler tek tek incelendiğinde Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin özellikle iletişim (M=4.30) ve rehberlik (M=4.18) konusunda çok yüksek bir yeterlik algısına sahip oldukları görülmektedir. Yaz Kur'an Kurslarında sürdürülen eğitimin başarılı olabilmesi ve öğrencilerle sağlıklı bir ilişki zeminin oluşturulabilmesi adına söz konusu iki faktörle ilgili öğreticilerde görülen yüksek düzeydeki olumlu algı umut vericidir. Çanakçı'nın yapmış olduğu araştırmada kurs hocalarının en önemli özelliği sorulan öğrencilerin bu soruya %53 oranında "hoşgörülü ve anlayışlı" cevabını vermiş olması ve yine %96'sının kurs hocalarıyla bir problem yaşamadığını söylemesi bu durumun bir anlamda öğrenciler tarafından teyidi anlamına gelmektedir.[36] Kur'an Kursları üzerine yapılan bir diğer araştırma burada görev yapan öğreticilerin %85.9'unun öğrencilerle rahat diyalog kurduklarını belirttiklerini ve bu kursta öğrenim gören öğrencilerin ise %94'ünün öğretici-öğrenci ilişkilerinden memnun olduğunu ortaya koymaktadır. Yine aynı araştırma özellikle rehberlikle yakından ilgili olarak öğrencilerin %58.2'sinin sorunlarını hocalarını açabildiğini, bunu biraz zorlanarak yapanların oranının %31.7, hiçbir şekilde bunu yapamayanların

---

33 Mehmet Korkmaz, " Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları" , *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011): 138.

34 Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 341, 466, 345.

35 Ünsal, *"Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)"*, 45.

36 Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 304, 317.

oranın ise %10.1 olduğunu göstermektedir.[37] Önder'in yapmış olduğu araştırma da Yaz Kur'an Kursu öğrencilerinin %92.3'ünün hocalarının kendileriyle çok ilgilendikleri yönünde kanaat belirttiklerine işaret etmektedir.[38]

Bahsi geçen bu iki faktörü takiben ölçekte yer alan öğretimi düzenleme (M=4.07), değerlendirme (M=4.01) ve derse hazırlık (M=3.99) boyutlarının da yüksek sayılabilecek değerler aldığı görülmektedir. Öğretimin düzenlenmesi ile ilgili veri, Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin işledikleri konulara öğrencilerin dikkatini çekmeye, onların ön bilgilerini harekete geçirmeye, konuları önce öğrenilen konularla ve hayatla ilişkilendirmeye, öğrencilerin derse aktif katılımını sağlamaya çalıştıklarını göstermektedir. Buradaki yüksek yeterlik algısı, Başkurt tarafın yapılan ve ilgili kurslardan yararlanan öğrencilerin, hocaların ders öğretme durumundan memnun olduklarını gösteren araştırmanın sonuçlarınca da teyit edilmektedir.[39] Değerlendirme noktasında yüksek algı ise öğreticilerin, öğrencilerin eksiklerini ve gösterdikleri gelişmeleri yakından takip etmeye, özel ilgilenilmesi gereken öğrencilerle birebir ilgilenmeye, tespit edilen eksiklilere göre eğitim-öğretim süreçlerini gözden geçirmeye ve süreç içinde öğrencilerden kendileriyle ilgili dönüt almaya gayret gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Derse hazırlıkla ilgili olarak de öğreticiler kurs başlamadan konuları planladıklarını, günlük olarak planlar hazırladıklarını ve hazırlık için Yaz Kur'an Kursu öğretici kılavuzundan yararlandıklarını belirtmişlerdir. Ancak bu üç madde içinde en düşük değeri, her ne kadar genel anlamda yüksek sayılsa da derse hazırlık boyutunun almış olması bu olumlu algının ciddi bir ön hazırlıkla desteklenip desteklenmediği noktasında soru işareti oluşturmaktadır. Derse hazırlık yapmak bir eğitimcinin titizlikle yerine getirmesi gerek en temel görevlerinin başında gelmektedir. Zira burada gösterilecek ihmal ya da gevşeklik sonraki süreçleri doğrudan ve derinden etkileyecektir. Çanakçı'nın yapmış olduğu araştırma da Yaz Kur'an Kursu öğreticileirinde derse hazırlık noktasında bir problemin varlığını teyit etmektedir. Nitekim bu araştırmanın sonucuna göre tüm derslere hazırlanarak girerim diyenlerin oranı %49.3, arasıra hazırlık

[37] Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik,* 79, 174.

[38] Önder, *"Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyleri", 47.*

[39] Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*, 175.

yaptığını söyleyenlerin oranı %37.5, hazırlanmaya ihtiyaç duymadığını söyleyenlerin oranı ise %12.4 olarak tespit edilmiştir.[40]

Ölçekte en düşük değere sahip olan faktörlerden biri mesleki gelişim (M=3.76) alanıdır. Bu sonuç Yaz Kur'an Kursunda görev yapan öğreticilerin mesleki gelişimlerini sağlamak noktasındaki çabalarının görece düşük olduğunu ortaya koymaktadır. Ünsal'ın yaptığı araştırma mesleki bilgisini artırıcı yayınlar takip eden kurs öğreticilerinin oranının %66.7 olduğunu göstermektedir.[41] Çanakçı'nın yaptığı araştırmada pedagojik formasyon ve genel öğretim metotlarıyla ilgili kitap okuma durumunu "evet" şeklinde işaretleyenlerin oranı %19.3, "bazen" olarak işaretleyenlerin oranı %48.7, "hiç okumam" diyenlerin oranı ise %32 olarak tespit edilmiştir.[42] Bütün bu sonuçlar, daha önce Tablo 4'te görüldüğü gibi öğrenci psikolojisi ve öğretim metot ve teknikleri başta olmak üzere bir dizi konuda eksiklik hissetmelerine rağmen, Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin bu eksiklerini gidermek noktasında yeterli gayreti göstermediklerini ortaya koymaktadır. Nitekim yapılan bir araştırmada bu kurslarda görev alan öğreticiler içinde ergenlik/gençlik psikolojisiyle ilgili bir kitabı baştan sona okuyanların oranı %3.5 olarak tespit edilmiştir.[43] 2005 yılından bu yana her yıl Haziran ayında Yaz Kur'an Kursu öğreticilerine yönelik mahallinde düzenlenen hizmet içi eğitim seminerlerinin de bu eksikliklerin giderilmesine yeterince hizmet edemediği anlaşılmaktadır. Nitekim yapılan araştırmaların sonuçları da bunu teyit etmektedir.[44]

Ölçekte en düşük değer (M=3.39) ise metot-teknik boyutuna aittir ki bu alan doğrudan pratiğe dönük önemli bir eksikliğe işaret etmektedir. Koç'un 92 Kur'an Kursu öğreticisi üzerinde yaptığı araştırma da göstermektedir ki, Yaz Kur'an Kurslarında da görev yapan bu öğreticilerin en sık başvurduğu (%84.8) yöntem *takrir/anlatım* ile *soru-cevap* yönteminin birlikte kullanıldığı karma bir yöntemdir. Yine aynı araştırma öğrencilerin en çok eleştirdikleri hususların başında derslerin sıkıcılığı ve monotonluğunun geldiğini göstermektedir.[45]

[40] Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 464.
[41] Ünsal, *"Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)"*, 47.
[42] Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 348.
[43] Ünsal, *"Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)",* 46.
[44] Bk. Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 368-370.
[45] Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik,* 75, 164.

Çanakçı'nın yapmış olduğu araştırma da en çok kullanılan yöntemin *soru-cevap* (%40.1) ve *anlatım* (%29.1) olduğunu ve Yaz Kur'an Kursu öğrencilerinin öğretim süreçlerinde farklı yöntem ve tekniklerin işe koşulmasını talep ettiklerini göstermektedir. Yine aynı araştırma derslerde en çok kullanılan materyalin yazı tahtası olduğuna (%85.6) işaret etmektedir.[46] Yukarıda ifade edildiği üzere her ne kadar öğreticiler öğretimi düzenleme faktöründe olumlu yönde yüksek bir algıya sahip olsa da aslında metot ve teknik boyutunda karşımıza çıkan ve orta derecede bir yeterliğe işaret eden bu veri ilgili sonucun farklı yönleriyle yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Yine daha önce ifade edilen en çok ihtiyaç hissedilen alanlarla ilgili soruda öğreticilerin %41.8'inin (N=94) öğretim metot ve tekniklerini işaretlemiş olması ve bu seçeneğin ikinci sırada yer alması da aynı sorunun farklı bir ifadesi olarak görülebilir. Sorunun üstesinden gelmek için takrir, soru-cevap gibi geleneksel yöntemlerin ötesine geçmek, özellikle de öğrencilerin çok yakın ilgi duyduğu teknolojinin kullanımını da mümkün kılan modern yöntemleri işe koşmak gerekmektedir.[47]

4.3.Ölçek ve Alt Boyutlara Dönük Farklılık Analiz Sonuçları

Ölçek ve alt boyutlara ilişkin değerlerin katılımcıların demografik özelliklerine göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını belirleyebilmek amacıyla yapılan bağımsız örneklem t testi sonuçlarına göre cinsiyet, görev ve görev yeri değişkenlerinin söz konusu bağımlı değişkenler üzerinde $p<.05$ anlamlılık düzeyinde bir farklılığa sebep olduğu görülmüştür. Cinsiyet değişkeni dikkate alındığında (Tablo 7) ölçek ve ilgili tüm alt boyutların cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu sonuç hem ölçek genelinde hem de tüm alt boyutlarda bayan öğreticilerin erkeklere oranla kendilerini istatistiki açıdan anlamlı kabul edilecek düzeyde daha yeterli gördüğünü ortaya koymaktadır.

---

[46] Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 441, 276, 460.

[47] Kur'an öğretimi ile ilgili farklı bir yöntem için bk. İbrahim Tunç, "Ülkemizde Kur'an Öğretimindeki Metod Hataları, Eksiklikleri ve Çözüm Yolları", *Yeniden Yapılanmanın Eşiğine Kur'an Kursları: YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri* (2014), 61-70.

Tablo 7: "Cinsiyet" Değişkenine Göre Bağımsız Örneklem T Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	A.Ort.	s.s.	t	Sd.	p
Mesleki Gelişim	Bay	167	3,70	,57	-2,40	223	,017
	Bayan	58	3,91	,61			
İletişim	Bay	167	4,19	,51	-7,34	223	,000
	Bayan	58	4,61	,32			
Derse Hazırlık	Bay	167	3,92	,69	-2,88	223	,004
	Bayan	58	4,21	,62			
Metot-Teknik	Bay	167	3,27	,73	-4,34	223	,000
	Bayan	58	3,75	,69			
Öğretimi düzenleme	Bay	167	3,95	,60	-5,60	223	,000
	Bayan	58	4,44	,50			
Değerlendirme	Bay	167	3,92	,59	-4,24	223	,000
	Bayan	58	4,29	,56			
Rehberlik	Bay	167	4,09	,55	-4,14	223	,000
	Bayan	58	4,43	,52			
Ölçek Ortalaması	Bay	167	3,86	,48	-5,90	223	,000
	Bayan	58	4,24	,39			

Görev yapılan kadro[*] itibariyle bakıldığında hem ölçeğin hem de mesleki gelişim hariç ölçekte yer alan tüm faktörlerin ilgili değişkene göre istatistiki açıdan anlamlı kabul edilecek düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Tablo 8 incelendiğinde Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yapan personelin imam-hatip olarak görevini sürdüren personelden mesleki gelişim hariç tüm boyutlarda anlamlı kabul edilecek düzeyde daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Bu sonuç her iki grubun da mesleki gelişim anlamında benzer düzeyde bir motivasyona sahip olduklarını ancak mesleki gelişim denince yoğunlaştıkları alanların birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an Kursu hocaları sürekli olarak eğitim-öğretim faaliyetleri ile meşgul olduklarından mesleki gelişimlerinde bu alana daha fazla ilgi gösterecekleri düşünülebilir.

[*] "Müezzin" (N=18) ve "Diğer" (N=5) kategorilerinde katılımcı sayısı kritik eşiğin (N≥30) altında olduğundan analize dâhil edilememiş, bu sebeple anova yerine bağımsız örneklem T testi yapılmıştır.

Ölçeğin geneli itibariyle bakıldığında Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlikleri noktasında kendilerini daha yeterli gördüklerini söylemek mümkündür. Bu durum Kur'an Kursu hocalarının eğitim-öğretim faaliyetleri konusundaki tecrübeleriyle yakından ilişkilidir. Ayrıca cinsiyet ve görev değişkenlerinin benzer bir farklılığa yol açmasını, hatta ilgili boyutlara ait ortalamaların birbirine çok yakın değerler almış olmasını (bk. Tablo 7-8) Kur'an Kursu öğreticilerinin çok büyük oranda (%89,7) bayanlardan imamların ise tamamının erkeklerden oluşmasıyla ilişkilendirmek de mümkündür.

Tablo 8: "Görev" Değişkenine Göre Bağımsız Örneklem T Testi Sonuçları

	Görev	N	A.Ort.	s.s.	t	Sd.	p
İletişim	İmam-Hatip	145	4,20	,52	-6,25	155,50	,000
	K.Kursu Öğrt.	57	4,59	,37			
Derse Hazırlık	İmam-Hatip	145	3,95	,70	-2,07	200	,039
	K.Kursu Öğrt.	57	4,17	,63			
Metot-Teknik	İmam-Hatip	145	3,27	,76	-3,45	200	,001
	K.Kursu Öğrt.	57	3,68	,69			
Öğretimi düzenleme	İmam-Hatip	145	4.00	,61	-4,00	200	,000
	K.Kursu Öğrt.	57	4,36	,50			
Değerlendirme	İmam-Hatip	145	3,96	,60	-2,65	200	,009
	K.Kursu Öğrt.	57	4,21	,60			
Rehberlik	İmam-Hatip	145	4,11	,55	-3,28	200	,001

	K.Kursu Öğrt.	57	4,39	,51			
Ölçek Ortalaması	İmam-Hatip	145	3,89	,49	-4,48	200	,000
	K.Kursu Öğrt.	57	4,18	,38			

Tablo 9 incelendiğinde katılımcıların nerede görev yaptığına dair değişkenin ise iletişim ve öğretimi düzenleme boyutlarında anlamlı bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Buna göre il/ilçe merkezlerinde görev yapan personel ilgili iki boyutta köy, belde, bucak vb. yerlerde görev yapan personele göre daha yüksek bir yeterlik algısına sahiptir. Zira il/ilçe merkezinde görev yapacak personel görev yapılacak caminin statüsü ve bulunduğu mevki dikkate alınarak seçilmektedir. Bu durum il/ilçe merkezinde görev yapan personelin daha nitelikli olacağı anlamına gelmektedir. Ayrıca il/ilçe merkezinde görev yapan personelin meslekli gelişimini sağlayacak seminer, kurs vb. türünden faaliyetlere katılma konusunda daha avantajlı olması ve şehir kültürünün de buna katkı sunması iki grup arasındaki farka etki eden unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Tablo 9: "Görev Yeri" Değişkenine Göre Bağımsız Örneklem T Testi Sonuçları

	Görev	N	A.Ort.	s.s.	t	Sd.	p
İletişim	İl/İlçe Merkezi	121	4,37	,52	2,08	221	,039
	Köy, Belde, Bucak vb.	102	4,23	,37			
Öğretimi düzenleme	İl/İlçe Merkezi	121	4.15	,61	2,13	221	,034
	Köy, Belde, Bucak vb.	102	3,98	,50			

İkiden fazla gruba sahip değişkenlerin ölçek ve boyutlar üzerinde anlamlı farklılığa sebep olup olmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü varyans (anova) analizi yaş ve mesleki kıdem değişkenlerinin anlamlı farklılık oluşturduğunu ortaya koymuştur. Tablo 10'da yaş değişkeninin iletişim, metot-teknik

ve öğretimi düzenleme boyutlarında anlamlı farklılaşmaya neden olduğu görülmektedir. Bu anlamlı farklılığın kaynağını belirlemek için yapılan Tukey testi, iletişim boyutunda 20-34 yaş grubunun bu farklılığın kaynağı olduğunu, ilgili yaş grubunun diğer iki yaş grubunun her birinden daha yüksek bir ortalama yakaladığını (M=4.48) göstermektedir. Metot-teknik boyutundaki farklılığın kaynağını ise 50 yaş ve üzeri grubun oluşturduğu ve diğer iki yaş grubuna kıyasla istatistiki açıdan anlamlı sayılacak düzeyde daha düşük bir ortalamaya sahip olduğu (M=3.02) görülmektedir. Öğretimi düzenleme boyutunda ise farklılığın kaynağında 20-24 yaş grubu ile 50 yaş ve üzeri yaş grubu bulunmaktadır ki birincinin ortalamasının (M=4.24) ikinciden (M=3.91) anlamlı kabul edilecek düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Burada özellikle 20-34 yaş grubu ile 50 yaş ve üzeri grup arasındaki farklılık dikkat çekmektedir. 20-34 yaş arası grubun, mesleğe yeni başlamış olmanın zorluklarını yaşayan personeli de içinde bulundurmasına rağmen, iletişim, metot-teknik ve öğretimi düzenleme boyutlarının tümünde daha yüksek bir ortalamaya sahip olması mesleğe yeni başlayanlarla kadro yenilendikçe ilgili kurslarda görev yapacak personelin eğitim-öğretim yeterliklerinde olumlu yönde bir değişme beklenebileceğinin işareti olarak değerlendirilebilir.

Tablo 10: "Yaş" Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

	Yaş	N	A.Ort.	s.s.	df	F	p	Anlamlı Fark
İletişim	1)20-34	52	4,48	,48	221	5,65	,004	1-(2,3)
	2)35-49	140	4,26	,51				
	3)50 ve üzeri	30	4,14	,45				
Metot-Teknik	1)20-34	52	3,54	,76	221	5,01	,007	3-(1,2)
	2)35-49	140	3,41	,72				
	3)50 ve üzeri	30	3,02	,78				
Öğretimi düzenleme	1)20-34	52	4.24	,58	221	3,29	,039	1-3
	2)35-49	140	4,05	,62				
	3)50 ve üzeri	30	3,91	,59				

Mesleki kıdem değişkeni için tekrarlanan tek yönlü varyans (anova) analizi ilgili değişkenin iletişim, metot-teknik ve öğretimi düzenleme boyutları ile ölçek ortalamasında anlamlı farklılığa sebep olduğunu göstermiştir (Tablo 11). Genel anlamda bakıldığında ortalamaların kıdemi daha yüksek gruplara doğru düzenli olarak azaldığı dikkat çekmektedir. İletişim boyundaki farklılığın kaynağı 1-5 yıl arası kıdeme sahip olan grup olup bu grubun iletişime dair yeterlik algısının (M=4.54) 16-25 yıl (M=4.26) ile 26 ve üzeri yıl (M=4.14) kıdeme sahip gruplardan anlamlı sayılacak düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir. Metot-teknik, öğretimi düzenleme ve ölçek ortalaması için farklılığın sebebi ise 1-5 arası yıl kıdeme sahip olan grupla 26 yıl ve üzeri gruba dâhil olan personelin aldıkları ortalamalar arasındaki fark olup her üç durumda da 1-5 yıl arası kıdeme sahip olan grubun yeterlik algısının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuç da mesleğe yeni başlayanlarla kadrolar yenilendikçe ilgili kurslarda görev yapacak öğretici personelin eğitim-öğretim yeterliklerinde bir iyileşme sağlanacağı yönündeki değerlendirmeyi desteklemektedir. Diğer taraftan bu sonucun mesleğe yeni başlamış ve mesleğin zorluklarıyla henüz tam olarak tanışmamış genç öğreticilerin kendi yeterlikleriyle ilgili bir özdeğerlendirme yanılgısına işaret etmesi de mümkündür. İki grup arasında tespit edilen anlamlı farkın pratiğe ne oranda yansıdığının gözlem ve diğer paydaşlar (öğrenci, dentimci vb.) üzerinden elde edilecek bilgi ve bulgularla araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Tablo 11: "Mesleki Kıdem" Değişkenine Göre Tek Yönlü Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

	Yaş	N	A.Ort.	s.s.	df	F	p	Anlamlı Fark
İletişim	1)1-5 yıl	45	4,54	,49	212	5,46	,001	1-(3,4)
	2)6-15 yıl	62	4,31	,56				
	3)16-25 yıl	55	4,26	,46				
	4)26 yıl ve üzeri	51	4,14	,44				
Metot-Teknik	1)1-5 yıl	45	3,62	,69	212	3,61	,014	1-4
	2)6-15 yıl	62	3,42	,78				
	3)16-25 yıl	55	3,41	,75				

	4)26 yıl ve üzeri	51	3,13	,72				
Öğre-timi düzen-leme	1)1-5 yıl	45	4,31	,57	212	3,46	,017	1-4
	2)6-15 yıl	62	4,06	,60				
	3)16-25 yıl	55	4,02	,73				
	4)26 yıl ve üzeri	51	3,92	,48				
Ölçek Orta-laması	1)1-5 yıl	45	4,12	,45	212	2,97	,033	1-4
	2)6-15 yıl	62	3,94	,51				
	3)16-25 yıl	55	3,96	,51				
	4)26 yıl ve üzeri	51	3,83	,42				

Yapılan bağımsız örneklem t testinde farklılık oluşturan değişkenler kadar dikkat çeken bir diğer husus öğrenim durumuyla ilgili lise ve önlisans grupları dikkate alınarak yapılan analizin anlamlı bir farklılığa işaret etmemesidir. Turan tarafından yapılan araştırma da benzer bir sonuca işaret etmektedir.[48] Araştırmaya katılanların sadece %13.4'lük bir bölümünü lise mezunları oluştururken %67.9'unun önlisans, %54.7'sinin ise ilahiyat önlisans mezunu olduğu dikkate alındığında (bk. Tablo 1) müftülük bünyesinde görev yapan personelin ilahiyat önlisans programına yoğun ilgi gösterdiği dikkat çekmektedir. Ancak bu ilginin eğitim-öğretim yeterlikleri konusunda olumlu yönde bir farklılığa işaret etmiyor olması bu programların içerik ve verimliliğinin de yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim Korkmaz'ın ilahiyat önlisans mezunu Kur'an Kursu öğreticileriyle yaptığı görüşmelerde formasyon eksikliğinin açıkça dile getirildiği görülmektedir.[49] Daha da dikkat çekici olan sonuç ise Tablo 8'de işaret edildiği üzere Kur'an Kursu öğreticilerinin tüm boyutlara ve ölçeğin geneline yönelik yeterlik algısının imam ve hatiplere kıyasla olumu yönde anlamlı düzeyde farklılaşmasına rağmen ilgili personel içinde önlisans mezunu olanların oranının (%57.1) imam-hatip olarak görev yapanların arasındaki önli-

---

48 İbrahim Turan, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 1 (2013): 60, 63.

49 Korkmaz, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları," 116.

sans mezunlarına oranla (%72.4) daha düşük olmasıdır (bk. Tablo 12). Fakat yine aynı tabloda Kur'an Kursu öğreticileri arasında lisans mezunu olanların oranının (%26.8) imam-hatipler arasında lisans mezunu olanların oranın (%13.8) yaklaşık iki katına denk geldiği görülmektedir. Turan'ın yapmış olduğu araştırma din görevlilerinin mesleki yeterlilik algısının mesleki pedagojik formasyon boyutunda öğrenim düzeyine göre lisans mezunlarının lehine anlamlı şekilde farklılaştığına işaret etmektedir.[50] Fakat bizim araştırmamızda lise, önlisans ve lisans mezunu grupların ölçek ortalamaları üzerinde anlamlı farklılığa neden olma durumunu test etmek için yapılan tek yönü varyans (anova) analizi sonucunun da anlamsız çıkması lisans öğreniminin yeterlik algısını olumlu yönde ve anlamlı düzeyde arttırdığını söylememize de imkân vermemektedir. Hatta ilginç bir şekilde Korkmaz'ın çalışması, imam hatip ve önlisans mezunlarının eğitim-öğretim yeterlilik algısının formasyon eğitimi almış eski lisans ilahiyat mezunlarından daha yüksek olduğunu göstermiştir.[51] Sonuç itibariyle şunu söylemek mümkündür ki bütün bu veriler Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim faaliyetleri alanında daha deneyimli oldukları ve eğitim-öğretim yeterlik algısını onların lehine artıran durumun pratikten kaynaklanabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Tablo 12: Görev * Öğrenim Durumu

		Öğrenim Durumu				
		Lise	Önlisans	Lisans	Y. Lisans	Toplam
Görev	İmam-hatip	20	105	20	0	145
		13,8%	72,4%	13,8%	,0%	100,0%
	Müezzin kayyım	1	14	3	0	18
		5,6%	77,8%	16,7%	,0%	100,0%
	K. Kursu Öğreticisi	8	32	15	1	56
		14,3%	57,1%	26,8%	1,8%	100,0%
	Diğer	1	1	3	0	5

50 Turan, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", 8: 60, 63.

51 Korkmaz, *"Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri"*, 333.

		20,0%	20,0%	60,0%	,0%	100,0%
TOPLAM		30	152	41	1	224
		13,4%	67,9%	18,3%	,4%	100,0%

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu araştırma Yaz Kur'an Kurslarında öğretici olarak görev yapan farklı görev tanımlarına sahip personelin eğitim-öğretim yeterliği konusundaki algısının yüksek olduğunu (M=3.96) göstermektedir ki bu araştırma hipotezinin doğrulandığı anlamına gelmektedir. Bu sonuç daha önce Bayraktar, Buyrukçu, Ay ve Korkmaz'ın farklı zamanlarda ayrı ayrı gerçekleştikleri araştırmaların sonuçlarıyla da uyum göstermektedir. Fakat şurası unutulmamalıdır ki bu yeterlik düzeyi sadece ilgili personelin algısını ortaya koymakta bu algının pratikteki karşılığının ne olduğu konusunda fikir yürütmeye imkân vermemektedir. Öğreticilerde gözlenen bu yüksek algı iki açıdan değerlendirilebilir. Birincisi bu algı söz konusu öğreticilerin Yaz Kur'an Kursu kapsamında yürütülen faaliyetleri layıkıyla yerine getirebilme hususunda kendilerine duydukları güvene işaret ediyor olabilir. Bu anlamdaki bir yeterlik algısı muhakkak ki Yaz Kur'an Kurslarında istenilen verimin elde edilebilmesi adına kıymete haizdir. Diğer taraftan bu yüksek algı Yaz Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterlikleri konusundaki bir özdeğerlendirme yanılgısı olarak da değerlendirilebilir. Katılımcılar tarafından Yaz Kur'an Kursundaki en önemli problemlerin başında öğrencilerin ilgisizliği ve isteksizliğinin gösterilmesi de (bk. Tablo 5) böyle bir yanılgı ihtimaline işaret eden bir sonuç olarak görülebilir. Ölçekteki en düşük ortalamaya sahip boyutlardan birinin mesleki gelişim alanı olması (M=3.76) da böyle bir yorumu destekler niteliktedir. Ayrıca kişinin bir konudaki eksikliği görebilmesi için o konunun ne olduğuna dair sağlam bir bilgisi olması gerekir. Ancak ulaştığımız bulgular katılımcıların yalnızca %8.9'unun (N=20) pedagojik formasyon eğitimi aldığını göstermekte, bu ise ilgili personelin bu kavramın anlamı ve kapsamı hakkında yeterli bilgiye sahip olmasının pek mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

Ölçek boyutları dikkate alındığında en yüksek ortalamaya sahip olanların iletişim (M=4.30) ve rehberlik (M=4.18) olduğu, bunları öğretimi düzenleme (M=4.07), değerlendirme (M=4.01) ve derse hazırlık (M=3.99) boyutlarının takip ettiği tespit edilmiştir. Öğreticilerin söz konusu boyutların her biri için yüksek

denebilecek bir yeterlik algısına sahip oldukları söylenebilir. Ancak özellikle iletişim ve rehberlik gibi ciddi alt yapı ve uzmanlık gerektiren alanlarda yeterlik algısının yüksek çıkmış olması dikkat çekicidir. Ölçekte en düşük ortalamaya sahip boyutlar ise mesleki gelişim (M=3.76) ile metot-teknik (M=3.39) boyutları olarak tespit edilmiştir. Meslek yaşamı boyunca devam etmesi gereken ve personelin kendini yeni gelişmelere uyarlaması, bilgi ve becerisini tazelemesi için çağın bir gerekliliği olarak görülen mesleki gelişimin, yeterlilik boyutları içinde lokomotif rol üstlenmesi beklendiğinden bu boyutun ortalamasının nispeten düşük çıkmış olması önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmelidir. Metot-teknik boyutu ise ölçekte en problemli alana işaret etmektedir. Doğrudan pratikle ilgili olan bu boyutun uygulamada özellikle bireysel farklılıkların dikkate alınması, öğrencinin dikkatini toparlama, farklı duyu ve zekâ türlerine göre konuyu etkili şekilde karşı tarafa aktarma noktasında geliştirilmeye ihtiyaç duyulan temel bir alan olarak ele alınması zorunluluğu vardır.

Değişkenler arası ilişkiyi ortaya koymak için yapılan farklılık analizi sonuçları cinsiyet, görev ve kıdem değişkenlerinin ölçek ortalaması üzerinde anlamlı farklılığa sebep olduğunu göstermiştir. Alt boyutlar itibariyle değerlendirildiğine ise mesleki gelişim boyutunun cinsiyet; iletişim boyutunun cinsiyet, görev, görev yeri, yaş ve mesleki kıdem; derse hazırlık boyutunun cinsiyet ve görev; metot-teknik boyutunun cinsiyet, görev, yaş ve mesleki kıdem; öğretimi düzenleme boyutunun cinsiyet, görev, görev yeri, yaş ve mesleki kıdem; değerlendirme boyutunun cinsiyet ve görev değişkenlerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Ancak gerek ölçeğin gerekse alt boyutların ortalamaları üzerinde anlamlı farklılık oluşturması beklenen öğrenim durumu değişkeninin hiçbir bağımlı değişken üzerinde böyle bir etki göstermediği görülmüştür.

Elde edilen bu bulgular ışında önerilerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Yaz Kur'an Kurslarıyla ilgili olarak farklı araç ve kanallarla öğreticilerin eğitim-öğretim yeterlikleri sürekli takip edilmelidir. Bu amaçla öz-değerlendirme türündeki veri toplama araçlarının yanında özellikle öğrencilerin görüşlerinden de yararlanılmalıdır. Ayrıca kurs süresince öğreticilere rehberlik edecek uzman personel istihdam edilerek onların gözlemlerinden ve tespitlerinden de bu kapsamda istifade edilme-

lidir. Eksik yönlerini fark edemeyen personele bu yolla yardımcı olunmalı ve bu öğreticiler eksiklerini giderme konusunda teşvik edilmelidir.

b- Yapılacak denetimlerde şeklen yapılacak bir değerlendirmeden daha ziyade öğreticilerin eğitim-öğretim yeterliklerini dikkate alıp ihtiyaç olduğunda gerekli rehberlik ve yönlendirmeyi yapmayı önceleyen etkin bir denetim sistemi hayata geçirilmelidir. Yapılan bir araştırmaya göre öğreticilerin yürütülen denetimlerle ilgili en rahatsız edici buldukları durum bu denetimlerin yol göstericilikten uzak olmasıdır.[52] Bunun için muhteva ve rehberlik amaçlı denetimden sorumlu olan Diyanet İşleri Başkanlığı ve müftülükler yeterli sayıda uzman personel istihdam etmeli ve yine bu süreçte formatör öğreticilerden de yararlanılmalıdır. Uzman personelin ve formatörlerin yetiştirilmesi noktasında ise mevcut personel içinden istekli ve deneyimli olanlar seçilerek İlahiyat Fakülteleri ile yapılacak işbirliği ile bu kişilerin meslektaşlarına da rehberlik edebilecek şekilde eğitim almaları sağlanmalıdır.

c- Metot-teknik konusu başta olmak üzere doğrudan pratikte kullanabilecekleri alanlarda öğreticilere destekleyici, sistematik ve ihtiyaç odaklı eğitimler düzenlenmeli, Diyanet Eğitim Merkezleri bu amaçla etkin bir şekilde kullanılmalıdır. Bu kapsamda ayrıca öğreticilerin yoğun ilgi gösterdiği anlaşılan ilahiyat önlisans programlarının içeriği personelin eğitim-öğretim yeterliklerinin artırılmasına katkı sunacak şekilde yeniden düzenlenmelidir. Hatta hemen her ilde İlahiyat Fakültesi bulunduğu göz önüne alınarak ilgili fakülte bünyesinde özellikle personelin eğitim-öğretim yeterliklerinin artırılmasını amaçlayan önlisans programlarının açılması da değerlendirilmelidir.

d- Kur'an Kursu öğreticilerinin eğitim-öğretim yeterliklerinin imam-hatiplerden daha yüksek olduğu tespitinden hareketle imamların senenin farklı zamanlarında Kur'an Kurslarında gözlem ve uygulama yapmalarını sağlayacak bir düzenlemeye gidilmelidir.

---

[52] Çanakçı, "*Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)*", 486.

e- Tıpkı öğretmenlikte olduğu gibi din hizmetleri sınıfında görev yapacak personel için de, en azından yeni göreve başlayacak olanlardan başlanarak, pedagojik formasyon şartı koyulmalıdır. Yine bununla ilgili olarak formasyon derslerinin İlahiyat lisans eğitim programı içine alınması yeniden değerlendirilmeli ve özellikle de uygulama boyutu üzerinde dikkatle durulmalıdır.

KAYNAKÇA

Akyürek, Süleyman. "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy.18 (2005): 175-192.

Ay, M. Emin. *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları.* Bursa: Düşünce Kitabevi, 2005.

Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi.* İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.

Baltacıoğlu, Cahit. "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* içinde, 15-18. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000.

Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları.* İstanbul: Dem Yayınları, 2013.

Bayraktar, M. Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma.* İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.

Buyrukçu, Ramazan. *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği).* Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.

Çanakçı, Ahmet Ali. *"Öğrenme ve Öğretmen Süreci Açısından Yaz Kur'an Kursları (Balıkesir Örneği)".* Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.

DİB. *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları.* Ankara: 2005, erişim 17 Ocak 2017, http://www.merkezefendimuftulugu.gov.tr/ornekbelgeler/Yaz%20%20 Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1.pdf.

Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği. 2012/ 28257, erişim 10 Ocak 2017, http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr.

Güven, Şahin. "Din Görevlilerinin Yeterlikleri". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 2 (2006): 402-408.

http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136.

Işıkdoğan, Davut ve Korukçu, Adem. "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, sy. 1 (2008): 201-222.

Kazıcı, Ziya. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Darü'l-Kurra", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* içinde, 33-39. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000.

Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*. Ankara: İlâhiyat, 2005.

Koç, Ahmet. "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Araştırma", *Diyanet İlmi Dergi* XLVII, sy.2 (2011): 7-52.

Komisyon. *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri.* Ankara: 2014, erişim 15 Ocak 2017, http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Materyaller/PERSONEL_YETERLiKLERi_kitap_hali_21_Mayis_2014.pdf.

Komisyon. *Öğretmen Yeterlikleri.* Ankara: MEB Basımevi, 2002.

Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011): 109-142.

Korkmaz, Mehmet. *"Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri".* Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.

Korkmaz, Mehmet. "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kurslarının Sorunları (Kayseri Örneği)", *Yaygın Din Öğretimi Yaz Kuran Kursları Sempozyumu* içinde 117-123. Ankara: Hermes Tanıtım Ofset, 2010.

Önder, Mustafa. *"Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyleri".* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Öztürk, Şükrü. "Kur'an Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* içinde, 173-179. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000.

Tunç, İbrahim. "Ülkemizde Kur'an Öğretimindeki Metod Hataları, Eksiklikleri ve Çözüm Yolları", *Yeniden Yapılanmanın Eşiğine Kur'an Kursları: YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri* içinde 61-70. İstanbul: YECDER, 2014.

Turan, İbrahim. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 1 (2013): 47-73.

Ünsal, Adem. *"Yaz Kur'an Kurslarında Din Eğitim ve Öğretimi (Denizli Örneği)"*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.

Yaşar, Metin. "İstatistiğe Yönelik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 36 (2014): 59-75.

Yeşilyaprak, Binnur. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.

Yılmaz, Hüseyin. "Yaz Kur'an Kursları Öğreticilerinin Temel Nitelikleri", *Yaygın Din Öğretimi Yaz Kuran Kursları Sempozyumu* içinde 43-60. Ankara: Hermes Tanıtım Ofset, 2010.

ANKET

Değerli yaz kuran kursu eğitmeni meslektaşlarım,

Aşağıdaki anket formu yaz Kur'an Kurslarında görev yapan eğitmenlerin formasyon yeterliliklerini ölçmek ve buradan hareketle ilgili kursların daha verimli hale getirilmesine katkı sunmak amacıyla hazırlanmıştır. Ankete içtenlikle vereceğiniz cevaplar araştırmanın amacına ulaşmasına katkı sağlayacaktır. Sonuçlar toplu olarak değerlendirileceğinden isim yazmanıza gerek yoktur. İlgi ve katkılarınız için teşekkür ederim.

Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ
AİBU İlahiyat Fakültesi
e-posta: ayhanoz@ibu.edu.tr

1. **Cinsiyetiniz:**

( ) Bay ( ) Bayan

2. **Yaşınız ve mesleki kıdeminiz:**

Yaş: .... Mesleki Kıdem: .... yıl

3. **Şuan ki göreviniz?**

( ) İmam-Hatip ( ) Müezzin-Kayyım ( ) Kuran Kursu Eğitmeni ( ) Diğer: ....

4. **Resmi statünüz?**

( ) Kadrolu ( ) Sözleşmeli ( ) Ücretli/Fahrî

5. **Görev yaptığınız yer?**

( ) İl merkezi ( ) İlçe Merkezi ( ) Köy, belde, bucak vb.

6. **Öğrenim Durumunuz?**

( ) İHL ( ) Diğer Liseler ( ) Önlisans
( ) Lisans ( ) Yüksek Lisans ( ) Doktora

7. **Yükseköğretim mezunu iseniz hangi tür yükseköğretim kurumundan mezunsunuz?**

( ) İlahiyat Önlisans ( ) Yüksek İslam Enstitüsü ( ) İlitam
( ) İlahiyat Lisans ( ) DKAB ( ) İslami İlimler Fakültesi
( ) Diğer (Lütfen yazınız: ....)

8. **Yaz Kur'an Kurslarında kendinizi en çok hangi alanda eksik hissediyorsunuz, lütfen öncelik sırasına göre aşağıdaki alanlardan en fazla *üç tanesini* 1,2,3 şeklinde numaralandırınız?**

( ) Meslek (özel alan bilgisi) ( ) Öğretim metot ve teknikleri ( ) Rehberlik
( ) Genel Kültür ( ) Öğrenci psikolojisi ( ) Sınıf yönetimi
( ) İletişim ( ) Öğretimi planlama ( ) Diğer ....

9. **Yaz Kur'an Kurslarıyla ilgili size göre üç temel problemi lütfen önem sırasına göre 1,2,3 şeklinde numaralandırınız.**

( ) Fiziki mekanların yetersizliği ( ) Eğitim araç gereçlerinin yetersizliği
( ) Öğretim programının yetersizliği ( ) Öğrencilerin isteksizliği ve ilgisizliği
( ) Yöneticilerin duyarsızlığı ( ) Öğreticilerin mesleki yetersizliği
( ) Öğrenciler arasındaki yaş farkı ( ) Öğrenciler arasındaki seviye farkı
( ) Diğer (Lütfen yazınız).....................................

10. **Öğretmenlik formasyon eğitimi aldınız mı?**

( ) Hayır ( ) Evet

Lütfen aşağıdaki ifadelerden size uygun olanı, karşısına (X) işareti koyarak işaretleyiniz	Tamamen Katılıyorum	Katılıyorum	Kısmen Katılıyorum	Katılmıyorum	Hiç Katılmıyorum
1.Mesleğimle ilgili bilimsel faaliyetleri (seminer, kongre vb.) takip ederim					
2.Mevcut birikimimin yaz kuran kursları için bana yettiğini düşünüyorum					
3.Alanımdaki gelişmeleri takip etmeye çalışırım					
4.Mesleğimle ilgili süreli bir yayın takip ederim					
5.Eksiklerimle ilgili meslektaşlarımdan görüş ve yardım alırım					
6.Öğrenciler konuştuklarımı ya da anlattıklarımı rahatlıkla anlarlar					

7.Söz alan her öğrenciyi dikkatle dinlerim					
8.Öğrencilerin kendilerini ifade edebilecekleri bir ortam sunarım					
9.Kullandığım kelimeleri öğrencilerin seviyesine uygun seçmeye özen gösteririm					
10.Ders dışı zamanlarda da öğrencilerle iletişimimi sürdürürüm					
11.Eksiklikleri ve gösterdikleri gelişme noktasında onları bilgilendiririm					
12.Özel ilgi gerektiren öğrencilerle birebir yakından ilgilenirim					
13.Tespit ettiğim eksikliklere göre öğretme öğrenme süreçlerini gözden geçiririm					
14.Öğrencilerin kendimle ilgili değerlendirmelerini alırım					
15.Sevgi, saygı ve hoşgörüye dayalı bir öğrenme ortamı oluştururum					
16.Kursa yeni gelen öğrencilerle, uyum problemi yaşamasınlar diye özel ilgilenirim					
17.Öğrencilerin sorunlarının farkına varmaları için yardım ederim					
18.Öğrencilere, sorunlarını çözmeleri için rehberlik ederim.					
19.Öğrencilere kendilerini daha iyi tanımaları için yol gösteririm					
20.Problemle karşılaştığımda gerekli durumlarda velilerle görüşürüm					
21.Yaz Kuran Kursuna başlamadan, öğreteceğim konularla ilgili planlama yaparım					
22.Günlük derslere dair ders planı hazırlarım					
23.Derse hazırlanmak için Yaz Kuran Kursu öğretici kılavuzundan yararlanırım					
24.Konu ve amaca uygun araç-gereç ve materyal hazırlarım					
25.Ders sonu öğrenme düzeylerini belirlemek için ölçme araçları hazırlarım					
26.Örnek olay incelemesi, drama, grup çalışması vb. yeni teknikleri bilirim					
27.Farklı Kur'an öğretim yöntem ve tekniklerini bilirim					
28.Derse girişte öğrencilerin dikkatini çekmek için farklı yollar denerim					
29.Öğrencilerin konuyla ilgili ön bilgilerini yoklarım					
30.Konu hakkında öğrencileri bilgilendiririm					

31.Yeni konuyu önce öğrendikleri konularla ilişkilendiririm					
32.Yeni konuyu günlük hayatla ilişkilendiririm					
33.Konuya uygun farklı yöntem ve teknikleri (drama vb.) kullanırım					
34.Öğrencilerin derse aktif katılımını sağlarım					
35.Öğretimde bilgisayar, projeksiyon gibi teknolojik araçlardan faydalanırım					

Yaz Kuran Kurslarıyla ilgili varsa tespit, görüş ve önerilerinizi lütfen aşağıdaki bölüme yazınız.

....

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 465-487

Urmevî'nin *Meṭâli'u'l-envâr* ve *Kitâbü'l-Mebâhic* İsimli Eserlerinin Bazı Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması

The Comparison of Urmawī's Books Maṭāliʿ al-Anwār and Kitāb al-Mabāḥij in Terms of Some Logical Issues

Kamil Kömürcü
Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Mantık Anabilim Dalı.
Associate Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Logic
Sivas /Turkey
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-1271-4575

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12 Nisan /April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 22 Mayıs/May 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 465-487
DOI: doi.org/10.18505/cuid.305808
Atıf/Cite as: Kömürcü, Kamil. "Urmevî'nin *Meṭâli'u'l-envâr* ve *Kitâbü'l-Mebâhic* İsimli Eserlerinin Bazı Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması - The Comparison of Urmawī's Books Maṭāliʿ al-Anwār and Kitāb al-Mabāḥij in Terms of Some Logical Issues". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 465-487. doi: 10.18505/cuid.305808.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Urmevî'nin *Meṭâli'u'l-envâr* ve *Kitâbü'l-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic* İsimli Eserlerinin Bazı Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması

Öz: Siraceddin el-Urmevî (ö. 683/1283) 13. yüzyılda yaşamış önemli düşünürlerden biridir. O, birçok eser kaleme almıştır. Onun en meşhur eseri *Meṭâli'u'l-envâr*'dır ve bu kitap; mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşur. Urmevî'nin bir diğer eseri de *Kitâbü'l-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmi'l-mantık* adını taşır. Bu ikinci kitap baştan sona mantığa ayrılmıştır ve yine Urmevî'ye ait olan *Menâhic* isimli kitabın şerhidir. Urmevî her iki çalışmada klasik gelenekte olduğu gibi tasavvur tasdik ayrımından başlayarak mantık konularını kendi bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bahsi geçen iki kitap mantık konuları bakımında önemli ölçüde benzerlikler arz etse de aralarında birtakım farklılıklar da vardır. İşte biz bu çalışmada söz konusu kitaplardaki mantık bölümlerini karşılaştırdık. Bunu yapmaktaki amacımız Urmevî'nin mantık konularındaki bazı görüşlerini karşılaştırmalı olarak tespit ederek onun yaklaşımı temelinde mantık biliminin, on üçüncü yüzyıldaki durumu hakkında bir kanaate ulaşmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Siraceddin Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr, Kitâbü'l-Mebâhic fî Şerhi'l-Menâhic fi ilmi'l-mantık*, Mantık, Tasavvur, Tasdik, Kıyas

The Comparison of Urmawī's Books Maṭāli^c al-Anwār and Kitāb al-Mabāḥij in Terms of Some Logical Issues

Abstract: Sirāj al-dīn al-Urmawī (d. 683/1283) is one of the important thinkers who lived in the 13th century. He has written many books. His most famous philosophical study is *Maṭāli' al-Anwār* and this book consists of three parts: logic, physics and metaphysics. One of al-Urmavî's little-known works is *Kitāb al-Mabāḥij fī sharḥ al-Manāhij fī 'ilm al-manṭiq*. This work of al-Urmawī, which we briefly call *Mabāhij*, is a book of logic from beginning to the end. In this study, we tried to compare the logic sections of his works in order to determine al-Urmawī's point of view about logic. Another thing we want to do with it is to determine the state of logic science in the thirteenth century within the framework of al-Urmawī's approach since al-Urmawī is one of the important logician of his time.

Keywords: Siraj al-dīn al-Urmawī, *Maṭāli' al-Anwār*, *Kitāb al-Mabāḥij fī Sharḥ al-manāhij fī 'ilm al-manṭiq*, Logic, Tasawwur, Tasdīq, Syllogism.

SUMMARY

We have compared al-Urmawī's Books *Maṭāli al-Anwār* and *Kitāb al-Mabāḥij fī sharḥ al-Manāhij fī ʿilm al-manṭiq* in terms of logic issues in this study. Our aim at doing this is to determine the perspective of al-Urmawī regarding of logic. One of our compared books is *Maṭāli' al-Anwār* and this book consists of three parts: logic, physics and metaphysics. Various works have been focusing on this work of al-Urmawī. *Maṭāli' al-Anwār* has been studied in a doctoral dissertation in Turkey. In the work done by Hasan Akkanat, *Maṭāli' al-Anwār* was edited, translated into Turkish and an evaluation was made.

Kitāb al-Mabāḥij fī sharḥ al-Manāhij fī ilm al-manṭiq is al-Urmawī's little-known work. This book includes logic issues from beginning to the end and there has been no examination on it. This book, which we call briefly *al-Mabāhij*, is a comment of *al-Manāhij*. *Al-Manāhij* has been written by al-Urmawī as well.

Al-Mabāhij is a manuscript. A copy of this work, which is available at the Library of Konya Bölge Yazmalar, Yusufaga section. It is registered at number 5482/2 and it is 154 pages (waraq). At the beginning of the manuscript, which constitutes the second manuscript of a compound manuscript, the name of the manuscript and the author were recorded in a white sheet which apparently was added by someone who repaired the manuscript. It is in this record that the book itself was written in 671 by al-Urmawī own handwriting. If it is accepted that the information given is correct, it can be said that this manuscript is the original manuscript. I learned from Dr. Tuna Tunagöz that another copy of *al-Mabâhij*. This is the record of this copy of *al-Mabāhij*: Saudi Arabia Camia al-Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyya Library, number: 7153. In the registration slip at the beginning of the work, it is written that the book belongs to Shahristānī but this information is not correct. It is understood that this manuscript belongs to al-Urmawī when *al-Mabāhij* is compared to Yusufaga's 5482/2.

When we look at the content in both works, we can see that the main points of logic are examined. In general, under the heading of the concepts (*tasawwur*) in which the topics discussed are: the requirement to logic, the topic of logic, universal and particular concepts, the five universal concepts, the four relationship with concepts and definition. In the *tasdīqāt* section, the proposi-

tions and the syllogism are examined. In this part, definition, nature, elements and types of propositions after that definition, nature, elements and kind of syllogism then topics related to syllogism and five arts were discussed.

In both works, all logic topics are dealt with in a wide range. However, there are some exceptions to this situation. The exceptions is the following section from hypothetical syllogism in the *al-Mabāhij* and five arts in the *Maṭāliʿ al-Anwār*. The topics have been extensively explained. The objections and the discussions raised about the issues have not been neglected. Categories are not included in the logic issues as it is in after Avicenna's tradition.

If we look at the differences and similarities between the two works in terms of the handling of the logic issues, the basic definitions of the concepts and the main points of the concepts are given in *Maṭāliʿ al-Anwār*, but these are sometimes not exemplified. In *al-Mabāhij*, examples were given immediately after the basic definitions of the subject. This is one of the most remarkable differences between the two works.

The fact that the plans of two works are almost the same except for the minor exceptions constitute their most important similarity. Because the main sections, top headings and subject headings are almost identical, with small differences in expression. Compared books are resembled in terms of style and content.

The logical parts of *Maṭāliʿ al-Anwār* and *al-Mabāhij* seem to be quite similar to each other. On the contrary, some summary narratives in *Maṭāliʿ al-Anwār* were enriched in *al-Mabāhij* by keeping basic definitions and assumptions. For this reason, it can be said that *al-Mabāhij* is a commentary of *Maṭāliʿ al-Anwār* in a sense. In terms of the study of logic issues, it is seen that in two studies the basis of Avicenna, which precedes and centred on the peripatetic view, appears to be taken. Avicenna's views are taken as reference in the discussion of the main issues of logic and in basic discussions. On the contrary, the approaches of thinkers like Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Zayn al-Dīn al-Kashsī were criticized.

GİRİŞ

Sirâceddin el-Urmevî (ö. 683/1283) 13. yüzyılda yaşamış önemli bir düşünürdür. O, filozof ve din adamı kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Urmevî bir aktarıma göre Mevlana'nın cenaze namazını kıldıran kişidir. Onun mantık, felsefe, kelam ve İslam hukuku üzerine dikkate değer çalışmaları vardır.[1] Ancak Urmevî'nin fikirleri ve eserleri üzerine yeterince inceleme olduğunu söyleyemeyiz.

Düşünürün en çok bilinen felsefi eseri olan *Meṭâli'u'l-envâr*, mantık, fizik (hakiki ilimler) ve metafizik (ilahiyat) olmak üzere üç bölümden oluşur.[2] *Kitâbü'l-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmi'l-mantık* ise düşünürün pek bilinmeyen kitaplarından biridir. Aslında bu çalışma yazarın yine kendisine ait olan *Menâhic* isimli eserine yazmış olduğu şerhtir. El yazması olan ve tespit edebildiğimiz kadarıyla üzerine daha önce hiçbir çalışma yapılmamış olan bu kitap baştan sona mantık konularını içerir.[3]

Biz bu makalede ikisi de aynı yazar tarafından kaleme alınmış olan söz konusu iki kitapta mantık konularının nasıl ele alındığını araştıracağız. Bunu

---

1 Urmevî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bk. Hasan Akkanat, "Kadı Sıraceddin Urmevî ve Metâli'u'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2006), 1. Not: Bundan sonra bu eser, Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr* şeklinde gösterilecektir.

2 Doç.Dr. Hasan Akkanat, söz konusu eseri doktora tezinin bir bölümü olarak - 1.dipnottaki künye -tahkik etmiştir.

3 Eserin bizim ulaşabildiğimiz bir nüshası Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi Yusufağa Bölümü 5482/2 numarada kayıtlıdır ve 154 varaktır. Bileşik bir nüshanın ikinci kitabını oluşturan yazmanın başlangıcında ihtimal ki yazmayı tamir eden bir kimsenin eklediği anlaşılan beyaz bir sayfada eser ve yazarının adı şu şekilde kaydedilmiştir: "*Kitâbü'l-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmi'l-mantık.* Bu kitap Konya'da hâkim olan Sirâceddin Ebi's-Senâ Mahmud bin Ebi Bekr bin Ahmet Urmevî'nin hattıyla yazılmıştır. Onu, 671 yılında yazdı." (Bk. Sirâceddin el-Urmevî, *Kitâbü'l-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmi'l-mantık*, Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi Yusufağa Bölümü No:5482/2.) Eserin yazılış zamanıyla ilgili verilen tarih aynı şekilde kitabın son varağında da geçmektedir. (Bk. Urmevi, *Mebâhic*, vr. 154a) Verilen bilginin doğru olduğu kabul edildiğinde bu yazmanın müellif nüshası olduğu söylenebilir. Eserin başka bir nüshasının daha olduğunu Yrd.Doç.Dr. Tuna Tunagöz'den öğrendim. *Mebâhic*'in bu nüshası Suudi Arabistan'da Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye'nin Kütüphanesinde 7153 numarada yer almaktadır. Eserin başındaki kayıt fişinde kitabın Şehristânî'ye ait olduğu yazılmıştır ancak bu bilgi doğru değildir. Çünkü bu yazma, *Mebâhic*'in Yusufağa 5482/2'deki nüshası ile karşılaştırıldığında kitabın Urmevî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

yapmaktaki amacımız hem Urmevî'nin mantık konularındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymak hem de döneminin önemli düşünürlerinden biri olması sebebiyle Urmevî'nin yaklaşımı çerçevesinde mantık biliminin, kimi zaman İslam düşüncesinin dönüşüm çağı olarak nitelenen on üçüncü yüzyıldaki durumunu okumaya çalışmaktır. Bu karşılaştırma yapılırken tasavvur ve tasdik ayrımından hareketle mantığa duyulan ihtiyaçtan başlamak üzere sırasıyla kavramlar, önermeler ve çıkarımlar gibi mantığın ana konuları esas alınmıştır.

1. KAVRAM VE TANIM

Her iki kitabın da birinci bölümünde mantığa duyulan ihtiyaç konusu ele alınmıştır. Mesele, İslam mantık geleneğinde olduğu gibi tasavvur ve tasdik ayrımı[4] çerçevesinde incelenmiştir. *Meṭâliu'l-envâr*'da konu şu şekilde ortaya konulmuştur: "Bilgi ya eğer salt idrakse tasavvurdur; ya da olumlu veya olumsuz bir hüküm ile birlikte olursa tasdiktir. Bunlardan hiçbiri nazarla elde edilmelerine ihtiyaç olmayan zorunlu şeyler değildir. (Nazar) zihinde kendisiyle bilinmeyenin bilgisinin elde edildiği şeylerin bir düzenidir. Eğer böyle olmasaydı onu elde etmeye ve nazara ihtiyaç olmaz ve bilmeye de gücümüz yetmezdi. Hâlbuki (tasavvur ve tasdikten) her birisinin bazısı nazarîdir ki, bunların elde edilmesi diğer bazısından hareketle mümkün olur. (Bazısı da) zorunludur ki bu da varlığı ve doğruluğu zorunlu olarak bilinmeyen belirli yollarla ve özel şartlarla elde edilir. Bu nedenle fikre çok fazla hata arız olabilir. Bu durumda, nadir durumlar hariç fikre hata arız olmaması için bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yollarını ve şartlarını bilmeyi sağlayan bir kanuna ihtiyaç vardır. İşte bu mantıktır."[5]

Mebâhic'te de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre bilgi ya bir şeyin hüküm olmadan idrakidir ya da bir şey üzerine verilmiş olumlu ya da olumsuz bir hükümdür. Bunlardan birincisi tasavvur ikincisi de tasdiktir. Öy-

---

[4] Bk. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay. 2006), 10-11; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, nr. 1309, vr. 2^b-3^a; Şihabüddin es-Sühreverdî, *Mantıku't-telvîhât*, nşr. A. E. Feyyaz, Tahran: Tahran Üniversitesi Yay. 1955, 1; Esirüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi-tahriri'd-dakâik*, nşr. H. Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Yay. 1998, 10.

[5] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 3.

leyse tasavvur varlıkta tasdikten daha geneldir.[6] Urmevî'ye göre tasavvur ve tasdik ister zorunlu ister böyle olmayan bir yapıda olsun bunlar birer fikirdirler ve insan bunlar üzerine düşünürken her zaman hata yapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İnsan aklını hatadan koruyan bir ilim gereklidir ve bu da mantıktır.[7]

İki kitapta da konunun benzer şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki Urmevî, *Mebâhic*'te meseleyi *Meṭâli'u'l-envâr*'dan daha kapsamlı ve spekülatif bir biçimde işlemiştir. Örneğin tasavvur ve tasdikin birbirinden ayrılıp ayrılmaması konusunu ele almış bu noktada söz konusu iki bilgi türünün ev ve duvar gibi birbiriyle gerekli bir bağlantı içerisinde olduğunu dolayısıyla bunların ayrılamayacaklarını ifade etmiştir. Bunun yanında o, zorunlu ve nazari bilgi meselelerini de bu bağlamda tartışmıştır. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki müellif bu noktada doğrudan mantığın konusu olmayan vücûd-u zihnî ve vücûd-u hâricî, bilgi ve amelin mükemmelliği gibi kavramları da analiz etmiştir.

Mantığa olan ihtiyaç bu şekilde ortaya konulduktan sonra mantığın konusu tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre her iki eserde de her ilmin konusunun, o ilmi ilim yapan ek konuları incelediği ifade edilerek mantığın, tasavvuru ve tasdiki, bilgiye doğrudan ya da dolaylı olarak ulaştıran şeyler olması sebebiyle araştırdığı dile getirilmiştir. Bilgiye doğrudan ulaştırana tanım (açıklayıcı söz/kavl'üş-şârih), dolaylı olarak ulaştırana da delil (hüccet) denir. Tanım, delilden önce gelir.[8] Bu konuya ilişkin, *Meṭâli'u'l-envâr*'daki ifadelerle *Menâhic*'tekiler neredeyse aynıdır. Ancak daha sonraki anlatımlar oldukça zengindir. Buna göre her ilim kendisiyle ilgili olan zâtî arazları inceler; fakat mantık, tasavvurları ve tasdikleri bilinmeyenlere -ki onlar da zâtî arazlardır- ulaştıran şeyler olmaları dolayısıyla ele alır ve mantığın konusu budur.[9] Bu yaklaşım biçimi İslam mantık geleneğinin karakterini yansıtır. Çünkü hemen hemen aynı

---

6 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 2[b].

7 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 2[b]-3[a/b].

8 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 4[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 4.

9 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 4[a].

ifadelerle Urmevî'den gerek önce gerek sonra birçok mantık kitabında karşılaşırız.[10]

Her iki eserde de tasavvurlar konusu bölümlere ayrılarak incelenmiştir. Tasavvurların birinci bölümünü lafızlar bahsi oluşturmuştur. Lafızlar bahsi *Meṭâli'u'l-envâr*'da üç, *Menâhic*'te dört alt başlığa ayrılmıştır. Bunlardan birincisi lafzın manaya delaletidir. Delalet mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç çeşittir. Bunlardan ilkinin örneği ev lafzının evin kendisine; ikincisininki ev lafzının duvara; üçüncüsü de tavanın duvara delaletidir.[11] İltizamî delalette lafızla mana arasında zihinsel gerektirme olması icap eder; aksi takdirde hariçte lafız ile mana arasındaki ilişki anlaşılamaz.[12] Buna karşılık yine iltizami delalet zayıf bir yapıya sahiptir (mehcûr).[13] İltizami delalet konusu bütün detaylarıyla ve tartışmalı yönleriyle ele alınmış burada İmam olarak nitelenen Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerine de yer verilmiştir.[14]

Delaletten sonra lafzın müfret ve mürekkep olmak üzere iki ana sınıfı incelenmiştir. *Meṭâli'u'l-envâr*'a göre lafız ya mürekkeptir ki o, bir parçasıyla, kendisiyle o (mana) kastedildiği müddetçe (manasının) bir parçasının kast edilendir; bunun mukabili ise müfrettir. Mürekkep lafız, söz (kavl) ve müellef olarak da isimlendirilir. Müfret lafız çeşitli açılardan üçe ayrılır.[15]

Benzer şekilde *Menâhic*'e göre parçası anlamın parçasını göstermeyen lafızlar müfret; bir parçasıyla manasının cüz'ü kastedilen ise mürekkeptir.[16] Örneğin, "Abdullah" lafzı özel isim olarak kullanıldığında müfret, sıfat olarak değerlendirildiğinde ise mürekkep olur. Müfret lafız, isim, kelime ve edat olarak üçe ayrılır. İsim, zaman ifade etmeyen, mücerret tam bir mana için konulmuş müfret lafızdır. Kelime, zaman ifade eden, tam bir manaya delalet eden

---

[10] Bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, vr. 4[a]; Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, 11-12; Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi Kazvînî, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkîyye*, İstanbul: y.y., h. 1301, 2; Molla Fenarî, *Şerh-u İsagûci*, İstanbul: y.y., h. 1309, 3; Ankarâvî, *Târîfâtü'ş-Şemsiyye*, İstanbul: y.y., h. 1305, 2.

[11] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 5[a]; Krş. a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 5.

[12] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 5[b]; Krş. a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 5.

[13] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 6[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 6.

[14] Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 6[a-b].

[15] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 6.

[16] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 6[b].

müfret lafızdır. Edat ise tam olmayan bir manaya delalet eden müfret lafızdır. "Fî", "an" ve "alâ" gibi vücûdî olan kelimeler edattır.[17] Her iki eserde de özellikle haber ifade edip etmemesi ve her fiilin kelime olup olmaması bakımından kelime üzerinde durulmuş ve meseleye ilişkin İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 605/1209) görüşlerine yer verilmiştir.[18]

Müfret lafız iki ya da fazla mana için konulmuşsa "müşterek", sadece tek bir mana için ise "münferit", konusu tek bir ferdi gösteriyorsa "alem"; bir mana için konulmuş lafız o mananın bazı fertlerini diğerlerinden daha kuvvetli gösteriyorsa "müşekkek" hepsini aynı kuvvette gösteriyorsa bu da "mutavatı"dır. "Aslan" (esed) ve "dişi aslan" (leys) örneğindeki gibi aynı manaya muvafakat edenler "müradif"; "insan" ve "at" örneğindeki gibi ilişkisiz anlamlara delalet edenler de "mübayin"dir. [19]

Her iki kitapta da tasavvurların ikinci bölümünü küllî (tümel) ve cüz'î (tikel) konusu oluşturur. Bir kavramın kendisinin tasavvuru, ona başka bir şeyin ortak olmasına engel oluyorsa bu "cüz'î"; eğer böyle değilse bu da "küllî"dir.[20] "İnsan canlıdır", "Zeyd insandır" örneklerinde olduğu gibi küllî, cüz'îlerine mutavatı olarak, yani eşit anlamlı bir biçimde yüklem olabilir.[21] Küllî ve cüz'î meselesi adeta *Meṭâli'u'l-envâr*'da konuya ilişkin benzer ifadeler ve aynı atıflarla tüm ayrıntılarıyla tartışılmıştır; ancak *Mebâhic*'te tabiî, mantıkî ve aklî küllîye konunun bu noktasında değil de beş tümelden sonra yer verilmiştir.[22] Bu bağlamda ele alınan konulardan biri de kavramlar arası ilişkilerdir. Küllî kavramlar arasında, eşitlik, ayrılık, tam ve eksik girişimlilik olmak üzere dört tür ilişki vardır. Bunlara ilişkin örneklere de yer verilmiştir. Burada üzerinde geniş biçimde durulan en dikkat çekici konular eşitlerin çelişikleri, genelin çelişiği, özelin çelişiğinin genel olup olmayacağı vb. meselelerdir.[23]

Daha sonra küllînin mahiyete dâhil olup olmaması bakımından zâtî ve arazî olarak ikiye ayrılması söz konusu edilmiştir. Bununla bağlantılı olarak

[17] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 7[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 7.
[18] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 7-8; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 7[a-b].
[19] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 8[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 8.
[20] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 10; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 8[b].
[21] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 9[a].
[22] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 9[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 10-11.
[23] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 9[b]-10[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 10-11.

küllînin beş kısma ayrılması incelenmiştir. Bunlar ya mahiyete ya onun parçasına ya da mahiyetin dışında bir şeye delalet ederler. Bunlardan birincisi mahza hususiyet hasebiyle "o nedir" sorusunun cevabında söylenir. Burada ilk önce zati ve arazi oluşlarına göre beş tümel konusu İbn Sîna ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri de dikkate alınarak ayrıntılı olarak incelenmiştir. [24] Daha sonra cins, tür, ayrım, hassâ ve ilinti olarak bilinen beş tümel konusu ayrı başlıklar altında tekrar söz konusu edilmiştir.

Meṭâli'u'l-envâr'a göre cins, 'o nedir' sorusunun cevabında, tür bakımından farklı olan birden çok şey hakkında söylenmiş küllî şeklinde tarif edilmişken[25] *Mebâhic*'te o, gerçeklikleri farklı çok sayıdaki şey için "o nedir?" sorusunun cevabı olan küllî söz olarak resmedilmiştir.[26] Her iki eserde de cinsin tanımında geçen kavramlar ve ona arız olan şüpheler benzer şekilde tartışılmıştır.[27] Tür, sadece sayıları farklı birçok şey için "o nedir?" sorusunun cevabında söylenmiş söz olarak ortaya konmuştur. Bu tarifte geçen birinci kayıt olan "sadece sayıları farklı" ifadesinin cinsi; "o nedir?'in cevabında söylenmiş olması" kaydının da beş tümelden geri kalanları tanımın dışına çıkardığı belirtilmiştir. [28] *Mebâhic*'te ayrım için yapılan iki farklı tarif şu şekildedir: 1. " "O, kendi zatında-cinsinde hangi şeydir?" sorusunun cevabında söylenmiş küllî sözdür." 2. "O, bir şeye "o, kendi cevherinde hangi şeydir?" sorusunun cevabında yüklem olan küllîdir." İkinci tanımın daha genel olduğu ifade edilmiştir.[29] *Meṭâli'u'l-envâr*'da ayrımın bu ikinci tanımı esas alınmış ve "cevherinde" kaydının hassâyı, "o hangi şeydir" kaydının da diğer üç tümeli dışarıda bıraktığı ifade edilmiştir. Ayrıca İbn Sinâ'nın bu tanımı *İşârât*'ta ve *Şifâ*'da yorumladığı benzer bir açıklama biçiminin Fahreddin er-Râzî tarafından da ortaya konduğu ifade edilmiştir.[30]

Hassâ, *Meṭâli'u'l-envâr*'da başka bir şey değil tek bir tabiat üzerine söylenmiş zâtî olmayan küllî söz şeklinde tanımlanmıştır. "Tek bir tabiat üzerine" kaydı ilintiyi, "zâtî olmayan" kaydı beş tümelden geri kalanları tanımın dışında

---

[24] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 13-14; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 10^{b}-13^{b}.

[25] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 16.

[26] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 13^{b}-14^{a}.

[27] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 13^{b}-14^{a}; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 16-17.

[28] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 18; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 15^{a-b}.

[29] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 16^{b}.

[30] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 19; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 17^{a}.

bırakır.[31] *Mebâhic*'e göre hassâ, bir şeye has olan şeydir. Eğer bu has olma kendisi dışındaki bazı şeylere göre ise bu "izafi hassâ"; şayet kendisi dışında kalan şeylerin tümüne nazaran ise bu da "mutlak hassâ" olarak adlandırılır.[32] Her iki eserde de ilinti (araz-ı âmm), küçük ifade farklılıklarıyla, birçok tabiat üzerine söylenmiş zâtî olmayan küllî söz olarak tanımlanmıştır. "Birçok" kaydı hassâyı, "zâtî olmayan" kaydı ise beş tümelden geri kalanları tanımın dışına çıkarır.[33] İlintiden sonra her iki eserde de beş tümel arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur.[34]

Gelinen bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki tasavvurâtın temelini oluşturan lafızlar ve beş tümel konusu her iki eserde de en azından temel tanımlar ihmal edilmeden incelenmiştir. Ancak *Mebâhic*'teki anlatım *Meṭâli'u'l-envâr*'dan daha zengindir. Bu durumun şimdiye kadar incelenen konuların hemen hemen hepsi için aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Beş tümelden sonra tanım konusu gelir. İki eserde de tanımın neliği, mahiyeti üzerinde durmayıp doğrudan tanımın özellikleriyle meseleye girmiş olan Urmevî'ye göre bir şeyi kendisiyle tarif etmek muhaldir. Çünkü bir şeyi tarif edenin, tanımladığı şeyden önce gelmesi gerekir. Tanım, bir şeyin cinsi ve faslından oluşmasındaki gibi tanımladığı şeye eşitse bu "tam tanım"dır (hadd-i tam). Eğer tanım, bir şeyi, sadece faslı ya da uzak cinsi ile genel olarak tanımlıyorsa bu "eksik tanım"dır (hadd-i nâkıs). Şayet bir şey gerekli açık hassâsı ile tanımlanırsa bu da "eksik resim"dir (resm-i nâkıs). Bir şey cins ve hassâ ile tanımlanıyorsa bu da "tam resm"dir (resm-i nâkıs).[35] Tanım yaparken uyulması gereken birtakım kurallar vardır; bunlara uyulmazsa tanımda hatalar ortaya çıkar. *Meṭâli'u'l-envâr* da kısaca özetlenmiş[36] olan bu mesele *Mebâhic*'te oldukça geniş bir biçimde bütün detaylarıyla incelenmiştir.[37] Bu konuyla birlikte mantığın birinci ana bölümünü oluşturan tasavvurât bahsi sona erer.

---

31 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 22.

32 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 17[b]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 22.

33 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 22; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 18[a].

34 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 18[a-b]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 22.

35 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 19[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 23.

36 Bk. Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 23-24.

37 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 19[b]-22[b].

2. ÖNERMELER

Her iki eserin de ikinci ana bölümünü tasdikât, yani önerme ve kıyas kısmı oluşturur. İlk olarak önermenin tanımı ele alınmıştır. Doğrudan önerme çeşitlerinden bahisle *Meṭâli'u'l-envâr*'da önermeye ilişkin herhangi bir tanım yapmamış olan Urmevî, *Mebâhic*'te önermeyi, bir şeyin başka bir şeye olumlu ya da olumsuz olarak nispetini dile getiren söz olarak tanımlamıştır. Eğer bu işte tahlil için iki hüküm mevcut değilse önerme olumlu ya da olumsuz "yüklemli" olarak isimlendirilir. Eğer bu işte bir taraf diğer tarafı gerektirecek şekilde olumlu ya da olumsuz iki hüküm bulunuyorsa önerme "bitişik şartlı"dır. "Ayrık şartlı" ise iki parça arasında olumlu ya da olumsuz olarak ayrılığa hükmedilen önermedir. Şartlıların birinci parçasına "mukaddem", ikinci parçasına ise "tâlî" denir.[38] Yüklemli önermelerin mevzusu, zât-ı mevzû ve vasf-ı mevzû olmak üzere iki ayrılır.[39] Önermede bağın açıkça zikredilip edilmemesine göre önermelerin "ikili" (iki parçadan oluşan) ve "üçlü" (üç parçadan oluşan) şeklinde isimlendirildiğine işaret edilmiştir.[40] Önermenin unsurlarından en çok bağ üzerinde durmuş olan Urmevî özellikle *Meṭâli'u'l-envâr*'da konunun yükleme nispeti meselesini tartışmıştır. Bağın önermedeki yeri noktasında Fahreddin er-Râzî'nin *Mulaẖẖas* ve *Şerhu'l-İşârât* isimli eserindeki görüşlerinin birbiriyle çelişkili olduğunu ifade etmiştir.[41]

Mantık konuları bakımından karşılaştırdığımız söz konusu iki kitapta da özel (mahsûse), belirsiz (mühmele) ve belirli (mahsûre) önermeler bu bahsin üçüncü bölümünü oluşturur. İster olumlu ister olumsuz olsun önermenin konusu cüz'î (tikel) ise bu "özel" olarak adlandırılır. Eğer önermedeki hüküm konunun tüm fertleri üzerine verilmişse ve bu açıkça bir lafızla ifade edilmişse önerme, "belirli", böyle değilse "belirsiz"dir.[42] Belirli önermelerde hüküm konunun tüm fertleri üzerine verilmişse bu "küllî", bazı fertleri üzerine verilmişse bu da "cüz'î" dir. Önermenin niceliğini gösteren lafız "sûr" (niceleyici) olarak isimlendirilir. Buna göre belirli önermelerin dört çeşidi vardır. Mûcibe-i

---

38 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 22^b; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 27.

39 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 23^a-24^a.

40 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 24^a-b; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 26-27.

41 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 27.

42 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 28; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 25^a.

küllîye (tümel olumlu), sâlibe-i küllîye (tümel olumsuz), mûcibe-i cüz'îye (tikel olumlu), sâlibe-i cüz'îye (tikel olumsuz).[43] Nicelik edatları konu değil de yüklemin başına gelirse buna "çarpıtılmış" (münharif) önerme denir. İbn Sînâ da yükleminin başına nicelik lafzı getirilen önermeleri, 'çarpıtılmış' (münharif) önermeler olarak isimlendirmiş ve bunlar üzerinde durmanın bir fayda sağlayamayacağını ifade etmiştir.[44]

Önermeler başlığı altında incelenen bir diğer konu da udûl ve tahsil, yani yoksunluk ve varlık bildiren hükümlerdir. İster olumlu ister olumsuz olsun önermenin yüklemi vücûdî ise bu "muhassâla", değilse bu da "ma'dûle", "mütegayyire" ve "gayr-i muhassâla" olarak isimlendirilir. "Zeyd kâtiptir" önermesi birincisinin, "Zeyd kâtip olmayandır" (Zeydün lâ-kâtibun) ifadesi de ikincisinin örneğidir. Udûl ve tahsil, önermenin konusu bakımından olabileceği gibi hem konu hem de yüklem bakımından yani iki taraftan da olabilir.[45] Önermenin varlık ya da yoksunluk bildirmesi ve bunların hangi durumlarda olumlu ve olumsuz oldukları bağın önermede bulunduğu yer ile ilgidir. Ayrıca bu tür önermelerde önermenin niceliği (sûr) de üzerinde durulan tartışmalardan biridir. Bu tartışmalara ilişkin Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*'da, meseleyi kendi kabulleri çerçevesinde ortaya koyduktan sonra, söylediklerinin doğruluğuna delil olarak İbn Sînâ'nın görülerini zikreder. Ayrıca yine bu mesele hakkında Fahreddin er-Râzî'nin *Mulaḫḫas* ve *Şerhü'l-İşârât* isimli eserindeki görüşlerini gündeme getirerek onun ileri sürdüğü karşı itirazlara cevaplar verir.[46]

Modal önermeler (müveccihât) bahsi iki eserde de büyük ölçüde benzer şekilde ele alınmıştır. Yüklemin konuya nispeti ya zorunlu ya devamlı veya bu ikisine karşılık gelen bir şeyle olur. İşte bu (önermenin) maddesi, buna delalet eden lafız ya da aklın bununla verdiği hüküm "modalite" (cihet) olarak isimlendirilir. Önermenin modalitesi zikredilirse (açık bir ifade ile dile getirilirse) bunlar "modal önerme" (müveccihe) olurlar; zikredilmezse "mutlaka" (mutlak) olurlar. Önermenin modalitesi farklı açılardan çeşitlenir. Bunlardan birincisi

---

43 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 25^{b}; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 28.

44 Bk. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay, 2006), 48.

45 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 27^{b}-28^{b}; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 30.

46 Bk. Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 31-32.

zorunlu olandır ki o, yüklemin konudan ayrılması imkânsız olan önermedir.[47] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*'da beş çeşidi olduğunu söylediği zorunlu kavramının *Mebâhic*'te dört çeşidi olduğunu söylemiştir.[48] O, başta zorunluluk, devam, imkân (zorunlu olmayan), devamlı olmayan (lâ-devam) olmak üzere modal önermeleri yer yer farklı görüşlere de atıflar yaparak geniş bir biçimde tartışmıştır.[49]

Önermenin vahdeti ve taaddüdü meselesi de iki eserde de konu edinilmiştir. Vahdet ve taaddütten kasıt önermenin konusu ve yükleminin gösterdiği fert ya da fertlerin tekliği ve çokluğudur. Örneğin, "Zeyd ve Amr iki kâtiptir" önermesinde konu taaddüt etmiştir. "Zeyd ve Amr katiptir" denilebilirdi. Veya da "Zeyd yazıcı ve âlimdir" önermesinde de yüklem taaddüt etmiştir.[50]

Her iki eserde de önermelerin yedinci bölümünü oluşturan çelişki konusu benzer şekilde ele alınmış ve çelişki küçük ifade farklılıklarıyla şöyle tanımlanmıştır: "Çelişki, kendi zatı itibariyle birinin doğru olması zorunlu olarak diğerinin yanlış olmasını gerektiren iki önermenin olumlulukta ve olumsuzlukta farklı olmalarıdır." Ardından, tanımda geçen kavramlar izah edilmiştir.[51] Daha sonra çelişki için gerekli olan sekiz şarttan bahsedilmiştir. Burada dikkat çekici olan, *Mebâhic*'te ilk önce Fârâbî'nin (ö. 338/950) bu sekiz şarta itibar ettiğinin ifade edilmesi; daha sonra da onun konu, yüklem ve zamanda birliktelik olmak üzere üç şart ile iktifa ettiğinin dile getirilmiş olmasıdır.[52] *Meṭâli'u'l-envâr*'da sekiz şart sayıldıktan sonra aynı şekilde Fârâbî'nin konu, yüklem ve zamanda birliktelik şartlarıyla yetindiği ifade edilmiştir.[53] Bu şartlardan birinin yokluğunda çelişki söz konusu olmaz. Örneğin, "Zeyd yazıcıdır; Amr yazıcı değildir" önermeleri arasında konu birlikteliği olmadığından bu ikisi çelişik değildir. Çünkü bu önermeler birlikte doğru olma imkânına sahiptir.[54]

---

47 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 33; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 29[a].

48 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 29[a]; Krş. a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 33.

49 Bk. Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 33-39; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 29[a]-33[b].

50 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 33[b]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 41.

51 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 34[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 42.

52 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 34[a-b].

53 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 42.

54 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 34[a-b.]

Klasik tertibe uygun olarak çelişkinin ardından düz döndürme bahsi yer alır. Döndürmenin ilk çeşidi *Mebâhic*'te yaygın olan adlandırma ile aks-i müstevi, yani eşitlerin döndürmesi, diğer bir ifadeyle düz döndürme olarak isimlendirilmiştir. *Meṭâli'u'l-envâr*'da ise bu mesele, aks-i müstakim[55], yani doğrudan döndürme olarak yer alır. Düz döndürme, doğruluğu ve niteliği korunarak önermenin her iki tarafının yerini değiştirmektir. Yüklemli ve modal önermelerin nasıl düz döndürüleceği, Fahreddin er-Razi'nin fikirleri ve konuya ilişkin muhtemel itirazlar da dikkate alınarak kapsamlı bir biçimde izah edilmiştir. [56]

Önceki konunun devamı olan ters döndürme (aks-i nakîz) bahsinde Urmevî, bazılarının onu, "konunun çelişiğini yüklem, yüklemin çelişiğini konu yapmaktır" şeklinde tanımladıklarını söyledikten sonra ters döndürmenin tanımı hakkında mantıkçıların ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir. Ardından İbn Sîna'nın ters döndürmeyi, yüklemin çelişiğini konu, konunun çelişiğini yüklem yapmak olarak kabul ettiği bilgisine yer vermiştir. Urmevî, yüklemli ve modal önerme çeşitlerinin ters döndürmesini, hiçbir meseleyi ihmal etmeden, hatta bazen şaşırtıcı sayılabilecek detaylarıyla örneğine az rastlanacak genişlikte izah etmiştir.[57] *Meṭâli'u'l-envâr*'da İbn Sînâ ve Zeynüddin el-Keşşî'nin[58] (ö. ?) fikirlerine ayrıntılı olarak yer verilmiş, Keşşî'nin, İbn Sînâ'nın görüşlerine uymayan iddiaların geçersiz olduğu madde madde gösterilmeye çalışılmıştır.[59]

Önermeler konusunun son başlığını şartlı önermeler oluşturur. Bunlar bitişik ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılır. Bitişik şartlıda bir tarafın diğer taraf için olumlu ya da olumsuz olarak sabit olmasına hükmedilir. Ayrık şartlıda ise bir tarafın diğerinden olumlu ya da olumsuz olarak ayrılmasına (muânedeye)

---

55 Eserin tahkikinde konu başlığı olarak "aks-i müstakîm" tercih edilmiştir. Ancak bu başlığa düşülen dipnottan anlaşıldığı kadarıyla eserin yazma nüshalarından birinde bu konu *Mebâhic*'te olduğu gibi "aks-i müstevî" yani eşitlerin döndürmesi olarak isimlendirilmiştir. Bk. Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 44.

56 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 44-46; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 37^b-46^b.

57 Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 46^b-66^b.

58 Zeynüddin el-Keşşî, hakkında fazla bilgi bulunmayan bir kimsedir. Urmevî ve Esîrüddin el-Ebherî'nin kendisine yaptığı atıflardan onların çağdaşı olduğu anlaşılıyor. Bu durumda onun 13. yüzyılda yaşadığı söylenebilir. Keşşî'nin, *Hadâiku'l-hakâik*, isimli bir eseri olduğu bilinmektedir. Elde edip inceleme imkânı bulduğumuz bu eserin yazma bir nüshası İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Bölümü 864 numarada kayıtlıdır.

59 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 48-51.

hükmedilir. Ayrık şartlılar, hakikiye, mâniatü'l-cem ve mâniatü'l-hulû olarak üçe ayrılır. Şartlı önermelerde kendisi üzerine hüküm verilen parça "mukaddem", kendisiyle hüküm verilen ise "tâlî" olarak adlandırılır. Bitişik şartlılarda bir taraf illet diğeri malul olur ve bunlar birbirini gerektirir. Ayrık şartlılarda ise bir taraf diğerinin yokluğunu (münâfât) gerektirir.[60] Şartlı önermeler meydana geldikleri parçalara göre alt başlıklara ayrılarak incelenmiş, konunun bütün detayları kapsamlı biçimde ele alınmıştır.[61]

İnceleme konumuz olan eserlerde, ayrı birer bölüm olarak sırasıyla şartlı önermelerde belirlilik (hasr), belirsizlik (ihmâl) ve özellik (husûs); şartlıların karşılıklı birbirini gerektirmesi (telâzüm) ve teânüdü uzun uzadıya açıklanmıştır.[62] Bölüm sonunda yer alan "hatime" kısmında Keşşî'nin önermelerde ortaya çıkan hatalar konusundaki görüşleri eleştirel bir yaklaşımla tartışılmıştır.[63]

3. KIYAS

Her iki eserde de tasdikâtın ikinci ana bölümünü kıyas konusu oluşturmaktadır. Geleneksel hale gelmiş şekliyle kıyas[64] Urmevî tarafından da, "doğru oldukları kabul edilen iki önermeden kendi özleri gereği zorunlu olarak başka bir önermenin çıkması", şeklinde tanımlanmıştır. Daha sonra tanımda geçen kavramlar ve bu tanıma ilişkin tartışmalar geniş olarak izah edilmiştir. [65] Bu konunun ardından kıyas çeşitleri gelir. Kıyas, istinaî (seçmeli) ve iktirânî (kesin) olarak ikiye ayrılmıştır. İstisnâî kıyas, sonucun aynısının veya çelişiğinin öncüller arasında yer almadığı kıyas iken iktirânî kıyas böyle olmayandır. İktirânî olan, eğer sadece yüklemli önermelerden oluşuyorsa "yüklemli" (hamliyye); şartlı ya da sadece biri yüklemli önermelerden meydana geliyorsa bu da "şartlı"dır (şartıyye). Şartlı iktirânî de beş şekilde kurulur.[66]

---

[60] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 67^{a}; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 53.

[61] Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 67^{b}-vd.; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 53-vd.

[62] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 56-62; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 72^{b} -82^{b}.

[63] Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 83^{b}; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, s. 63.

[64] Bk. Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", trc. Sadık Türker, *Kutadgu Bilig Dergisi* 2 (2002): 166-167; İbn Sînâ, *Şifâ* (4. Kitap: Kıyas), nşr. Said Zaid, Kahire: Vezâretü's-sekâfe, 1964, 6; Sühreverdî, *Mantıku't-telvîhât*, 46; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik,* 169.

[65] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 84^{a}-86^{b}; Krş. a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 63-64.

[66] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 65; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 86^{b}.

Geleneksel tertibe uygun olarak kıyas çeşitlerinden ilk olarak yüklemli iktirânî kıyaslar ele alınmıştır. Buna göre yüklemli iktirânî bir kıyas iki öncülden oluşur ve bunlarda bir terim ikisinin konusunda ve yükleminde ya da birinin konusu diğerinin yükleminde ortak olabilir. İşte bu "orta terim" olarak adlandırılır ve ulaşılmak istenen sonucun iki tarafı arasında vasıta olur. Sonucun konusunu oluşturan terim küçük terim, içerisinde bunu barındıran öncül küçük öncül; sonucun yüklemini oluşturan terim büyük terim, içerisinde bunu barındıran öncül büyük öncül olarak isimlendirilir. Orta terimin öncüllerde, sonuçta iki terim arasındaki ilişkiyi kurmak için bulunduğu konuma "şekil"[67] denir. Bu tür kıyaslarda büyük ve küçük öncülün sıra düzenine de "karine" ve "darp" (mod) denir. Orta terim büyük öncülde konu küçük öncülde yüklem olursa bu birinci şekil; bunun tam tersi olursa bu dördüncü şekil; eğer iki öncülde de yüklem olursa bu ikinci şekil; şayet ikisinde de konu olursa bu da üçüncü şekil olur.[68]

Her iki eserde de sırasıyla yüklemli iktirânî kıyasların dört şekliden geçerli sonuç elde edebilmek için gerekli şartlar ve bu şartlar çerçevesinde şekillerin geçerli kalıpları kapsamlı bir biçimde ortaya konmuştur. Birinci ve ikinci şekillerden dört, üçüncüden altı ve dördüncü şekilden de beş olmak üzere toplam on dokuz geçerli kalıp incelenmiştir. Burada birinci şeklin en üstün şekil olduğu, ikinci ve üçüncü şekillerin bir yönüyle birinciye benzemesi sebebiyle ona irca edilebildikleri, dolayısıyla bunların mantıkçılar nazarında bir değerlerinin olduğu dile getirilmiş ancak dördüncü şeklin birinci şekle benzeyen hiçbir yanının bulunmadığı ve aklın tabiatına ters olduğu bu sebeple de mantıkçılar tarafından itibar edilmediği üzerinde durulmuştur.[69] Daha sonra yüklemli iktîrâni modal kıyaslar ele alınmıştır. Dört şekil üzerinden incelenen bu tür kıyasların da geçerli sonuç verme şartları belirtilmiştir. Mesele, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Keşşî'nin görüşleri de zikredilerek bütün yönleriyle tartışılmıştır.[70]

---

67 *Mebâhic*'te şekle "nazm" da denildiği ifade edilmiştir. Bk. Urmevî, *Mebâhic*, vr. 87[a].

68 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 86[b]-87[b]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 66.

69 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, s. 67-71; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 88[a]-94[b].

70 Urmevî, *Mebâhic*, vr. 94[b]-108[a]; a.mlf., *Meṭâli'u'l-envâr*, 72-79.

Yüklemlilerin ardından şartlı iktirânî kıyaslar gelir. *Meṭâli'u'l-envâr*'da bu tür kıyaslar sırasıyla şöyle ele alınmıştır. İki bitişik şartlı ve iki ayrık şartlıdan oluşanlar üç kısım, yüklemli ve bitişik şartlıdan meydana gelenler dört kısım, yüklemli ve ayrık şartlıdan kurulanlar iki kısım ve bitişik ve ayrık şartlıdan oluşanlar ise üç kısım olarak incelenmiştir. Kıyasın bu türüne ilişkin tartışmalı durumlar İbn Sînâ'nın görüşlerine atıflarla değerlendirilmiştir.[71]

Şartlı iktirâni kıyaslar, *Mebâhic*'te de benzer şekilde beş başlık altında ele alınmıştır. Birinci başlıkta yüklemli ve bitişik şartlı öncüllerden oluşanlara yer verilmiş ve bu tip kıyaslar da kısımlara ayrılarak incelenmiş, her kısım, dört şekle göre açıklanmıştır. İkincisinde yüklemli ve ayrık şartlı öncüllerden oluşanlar beş alt başlığa ayrılarak ortaya konulmuştur. İki bitişik şartlıdan oluşanlar üçüncü sırada, dördüncüsünde iki ayrık şartlıdan oluşanlar ve son olarak da biri bitişik şartlı diğeri ayrık şartlılardan oluşanlar ele alınmıştır.[72] İki kitapta da bu konudan sonra şartlı iktirani kıyaslardan nasıl yüklemli sonuç elde edilebileceği, yani şartlı kıyasların yüklemliye nasıl dönüştürüleceği üzerinde durulmuştur.[73]

Bu konudan sonra *Mebâhic* bir hatime ile yani sonuç kısmıyla tamamlanmıştır. Burada şartlı kıyasların yüklemliye dönüştürülmesi noktasında ortaya çıkan şüpheler (şükûk), yani tartışmalı meseleler incelenmiştir. Üzerinde durulan dikkat çekici konulardan biri iki çelişiği bir arada doğru kabul etme (ictimâ-ı nakîzeyn) yanlışıdır.[74]

Mebâhic'te ilginç bir şekilde mantığın son konularına yer verilmemiştir.[75] İslam mantık geleneğinde ekseriyetle şartlı kıyaslardan sonra ayrı birer başlık altında sırasıyla istisnalı kıyaslar, bileşik kıyaslar ve bunların çeşitleri, tümevarım, analoji ve en sonda da burhân, cedel, hitabet, şiir ve mugalata olmak üzere

---

[71] Bk. Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 80-98.

[72] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 108ᵃ-147ᵃ.

[73] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 99-100; a.mlf., *Mebâhic*, vr. 147ᵃ-151ᵃ.

[74] Urmevî, *Mebâhic*, vr. 151ᵃ-154ᵃ.

[75] Bu durumun eserin noksan olması ihtimalinden kaynaklandığı akıllara gelebilir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki *Mebâhic*'in elimizdeki iki nüshasında da eksiklik yoktur. Çünkü eldeki yazmalarda ana bölümlerde ve alt başlıkların sıralamasında herhangi bir atlama olmadan kitabın muhtevasını oluşturan konular izah edildikten sonra "işte burası kitabın sonudur" denilmiştir.

beş sanat ele alınır. *Mebâhic*'te inceleme konusu yapılmayan bu başlıklar *Meṭâli'u'l-envâr*'da geniş bir biçimde ele alınmıştır. Söz konusu bu meseleleri *Meṭâli'u'l-envâr*'a göre kısaca özetleyelim.

Urmevî'ye göre istisnalı kıyas bir şartlı öncül ile parçalarından biri yüklemli veya şartlı olan başka bir önermeden meydana gelir. Sonuç vermesi, şartlı önermenin tümel olmasına bağlıdır. İstisnalı kıyaslarla ilgili birtakım kurallar ve bunlara ilişkin örnekler üzerinde durmuş olan müellif, Fahreddin er-Razî'nin bazı görüşlerini aktararak bunları tartışır. [76]

Urmevî kıyasa ilişkin konular (tevâbiu'l-kıyas) başlığı altında[77] çeşitli meseleleri açıklamıştır. Kıyasın bazı kuralları üzerinde durmuş olan müellif burada bileşik (mürekkep) kıyasları inceleme konusu yapmıştır. O, bileşik kıyas çeşitlerinden sırasıyla zincirleme (mevsûlü'n-netâic ve mefsûlü'n-netâic), gizli (matvî) ve hulfî kıyas üzerinde durmuş, daha sonra öncüllerin elde edilmesi ve ulaşılmak istenen sonucun tahlili konusunu incelemiştir. Yine kıyasa ilişkin konular ana başlığı altında birer alt başlık olarak tümevarımı (istikrâ) ve analojiyi (temsil) kısaca açıklamıştır. Buna göre tümevarımın çeşitlerinden biri olan tam tümevarım, bölünmüş (mukassem) kıyastır ve bunun dışındakiler bilgi ifade etmez. Çünkü sayılmayan (zikredilmemiş) herhangi bir durumun, sayılan (zikredilen) bir durumun tersine çıkma olasılığı vardır.[78] Analoji ise Urmevî tarafından şöyle tanımlanmıştır: "Bir hükmün illeti ve onun tekabüliyeti konusunda ayrılık noktalarıyla birleşme noktalarının ortak olduğu sabit olsa, şartlar aynı olsa ve engeller de aynı şekilde ortadan kalkıyor olsa, o zaman (biriyle ilgili zikredilen) hükümde diğerinin ona ortak olması gerekir. Fakat bu öncüllerin bilgisine ulaşmak oldukça zordur." [79]

Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*'da ilginç bir biçimde yukarıdaki bölümün içerisinde, yani kıyasa ilişkin konulardan biri olarak herhangi bir kayıt düşmeden birer alt başlık halinde burhânı ve mugalatayı ele almıştır. Bilindiği gibi bu konular mantığın müstakil olarak ayrı bir bölümünü oluşturan beş sanatın

---

76 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 102.

77 Benzer bir anlatım Esîrüddin el-Ebherî'nin *Keşfu'l-hakâik* isimli eserinde de vardır. Bk. Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, 173-190.

78 Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 103-105.

79 Akkanat, "Kadı Sıraceddin Urmevî ve Metâliu'l-Envâr", 2:117.

kapsamı içerisinde yer alır. Üstelik beş sanat içerisine sadece bu ikisi değil cedel, hitabet ve şiir konuları da dâhildir. Urmevî bu üç sanata burhân konusu içerisinde birer cümle ile değinmiştir. Ayrıca geleneksel tertipte bu sanatlarda kullanılan öncüller de konunun girişinde açıklanır. Urmevî, açıklayacağı sanat hakkında kısa bir bilgi verdikten onda kullanılan öncüllerin sadece adını zikretmekle yetinmiştir.

Urmevî'ye göre burhân, ister doğrudan ister dolaylı olarak olsun öncülleri kesinlik ifade eden (yakîniyâttan olan) ve biçim (terkip) olarak da geçerli olan kıyastır. Burhânın ilkeleri olan kesinlik ifade eden öncülleri şunlardır: Evveliyât, mahsûsât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât.[80] Burada dikkat çeken nokta, klasik mantık geleneğinde kesinlik ifade eden öncüller arasında sayılan fıtriyât (kıyasları kendileriyle birlikte olanlar) türü öncülleri Urmevî'nin kesin öncüller arasında saymamış olmasıdır.

Kesin (yakîn) olduğu ifade edilen öncüllerle ilgili bazı tartışmaların olduğunu ifade etmiş olan Urmevî, bunların kısaca özetlenebilecek tartışmalar olmadığını vurgulamıştır. Ardından o, burhânın iki temel çeşidi olan "burhân-ı limmî" ve burhân-ı innî" üzerinde durmuş daha sonra cedelin meşhur, hitabetin zanna dayalı, şiirin hayali esas alan, safsatanın ise kabulü zorunlu olana benzeyen öncüllerle kurulan birer sanat olduklarını ifade etmiştir. Ardından kıyasta ortaya çıkan hatalar meselesini incelemiş olan müellif kıyasta hatanın ya biçimden (suret) ya da içerikten (madde) kaynaklanabileceğini; içerikten doğan hataların da ya lafızdan ya da manadan ileri gelebileceğini ifade etmiştir.[81] Bunlara birer örnek verip bir takım kurallardan bahsetmiş olan Urmevî konuyu kısaca açıkladıktan sonra kitabın mantık bölümü şu dikkat çekici anekdotla bitirmiştir: "Her kim zikrettiğimiz bu kaideleri hakkıyla yerine getirir, şartlarıyla birlikte kıyasın öncüllerine dikkat eder, onların anlamlarını araştırır ve bunu kendi kendine tekrar eder (de) yine de hata arız olursa (hataya düşerse), ona felsefeyi (hikmeti) terk etmesi uygun düşer. Herkesin yaratılışına göre bir şeyler kolay kılınmıştır." [82]

---

[80] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 105.

[81] Urmevî, *Meṭâli'u'l-envâr*, 105-106.

[82] Akkanat, "Kadı Sıraceddin Urmevî ve Metâliu'l-Envâr", 2: 119.

SONUÇ

Siraceddin Urmevî, on üçüncü yüzyılda yaşamış önemli düşünürlerden biridir. O, birçok eser kaleme almıştır. Onun en meşhur felsefi ürünü *Meṭâli'u'l-envâr*'dır. Bu kitap mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşur. Urmevî'nin pek bilinmeyen çalışmalarından biri *Kitâbü'l-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmi'l-mantık*'tır. Daha önce üzerine hiçbir çalışma yapılmamış, kısaca *Mebâhic* olarak andığımız Urmevî'nin bu eseri baştan sona bir mantık kitabıdır. Söz konusu kitap yine müellife ait *Menâhic* adlı çalışmanın şerhidir.

Bu çalışmada bir ölçüde Urmevî'nin mantık ilmiyle ilgili bakış açısını tespit etmek amacıyla onun mevzubahis eserlerinin mantık bölümlerini karşılaştırmaya çalıştık. İçerik olarak baktığımızda her iki eserde de mantığın ana konularının incelendiğini görürüz. Tasavvurlar başlığı altında kavramlar; tasdikât başlığı altında da önermeler ve kıyas konusu işlenmiştir. *Mebâhic*'in şartlı kıyaslardan sonraki kısmını ve *Meṭâli'u'l-envâr*'da da beş sanatla ilgili bölümü dışarıda bırakarak söyleyecek olursak iki eserde de tüm mantık konuları geniş denilebilecek boyutlarda ele alınmıştır. Meseleler hakkında ileri sürülmüş itirazlar ve ortaya konulmuş tartışmalar ihmal edilmeden konular etraflıca izah edilmiştir. İbn Sinâ sonrası gelenekte olduğu gibi kategoriler konusuna yer verilmemiştir.

Mantık konularının ele alınışı bakımından iki eser arasındaki farklılıklara benzerliklere bakacak olursak *Meṭâli'u'l-envâr*'da kavramların temel tanımları ve konuların ana hatları verilmiş ancak bunlar kimi zaman örneklendirilmemiştir. *Mebâhic*'te ise ele alınan konuya ilişkin temel tanımlar verildikten hemen sonra örnek verilmiştir. İki eser arasındaki en dikkat çekici farklardan biri budur.

Benzeyen tarafları ise iki eserin planının önemsiz istisnalar dışında neredeyse aynı olmasıdır. Çünkü ana bölümler, üst başlıklar ve konu başlıkları küçük ifade farklılıklarıyla birlikte oldukça birbirine benzemektedir. Karşılaştırılan kitaplar üslup ve içerik bakımından da birbirini andırmaktadır.

Meṭâli'u'l-envâr ile *Mebâhic*'in mantık bölümlerinin birbirine oldukça benzedikleri görülmektedir. Buna karşın *Meṭâli'u'l-envâr* daki bazı özet anlatımlar, temel tanımlar ve kabuller muhafaza edilmek suretiyle *Mebâhic*'te detaylandırı-

larak zenginleştirilmiştir. Bu gerekçeyle *Menâhic*'in şerhi olan *Mebâhic*'in bir anlamda *Meṭâli'u'l-envâr*'ın da şerhi olduğu söylenebilir.

Mantık konularının ele alınışı bakımından iki çalışmada da İbn Sînâ'yı önceleyen ve merkeze alan Meşşâî bakış açısının esas alındığı görülmektedir. Mantığın ana konularının ele alınışında ve temel tartışmalarda İbn Sînâ'nın görüşleri referans alınmış, bunlara aykırı fikirleri savunan örneğin Fahreddin er-Razi ve Zeynüddin el-Keşşî gibi düşünürlerin yaklaşımları eleştirilmiştir. Benzer bir tutumu Urmevî'nin çağdaşı olan Esîrüddin el-Ebherî'de de görürüz.

KAYNAKÇA

Akkanat, Hasan. "Kadı Sıraceddin el- Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 3 Cilt, 2006.

Ankarâvî. *Târîfâtü'ş-şemsiyye*. İstanbul: y.y. 1305.

Ebherî, Esirüddin. *Keşfü'l-hakâik fi-tahriri'd-dakâik*. nşr. H. Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Yayınları, 1998.

Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar". trc. Sadık Türker. *Kutadgu Bilig Dergisi* 2 (2002): 127-176.

İbn Sînâ. *Şifâ* (4. Kitap: Kıyas). nşr. Said Zaid. Kahire: Vezâretü's-sekâfe, 1964.

İbn Sînâ. *Mantığa Giriş*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbn Sînâ. *Yorum Üzerine* trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

Kazvînî, Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi. *er-Risalü'ş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkîyye*. İstanbul: y.y. 1301.

Keşşî, Zeynüddin. *Hadâiku'l-hakâik*. Fazıl Ahmet Paşa, 864: 1b-150a. Köprülü Ktp.

Molla Fenârî. *Şerh-u İsagûci*. İstanbul: y.y. 1309.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Carullah Efendi, 1309: 1b-96b. Süleymaniye Ktp.

Sühreverdî, Şihabüddin. *Mantıku't-telvîhat*. nşr. A. E. Feyyaz. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1955.

Urmevî, Siraceddin. *Kitâbü'l Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmı'l-mantık*. Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 7153: 1b-127b. Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye Ktp.

Urmevî, Siraceddin. *Kitâbü'l Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic fi ilmı'l-mantık.* Yusufağa, 5482/2:1b-154a. Konya Bölge Yazmalar Ktp.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 489-512

Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu

As an Ashʿarī and Shāfi'ī Scholar al-Kiyā al-Harrāsī and Theological Dimension of His Book Aḥkām al-Qurʾān

Ahmet Çelik
Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., *Erzincan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology.*
Erzincan /Turkey
ahmetcelik@erzincan.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-8072-5364

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan /April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs/May 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 489-512
DOI: doi.org/10.18505/cuid.306390
Atıf/Cite as: Çelik, Ahmet. "Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu - As an Ashʿarī and Shāfi'ī Scholar al-Kiyā al-Harrāsī and Theological Dimension of His Book Aḥkām al-Qurʾān". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 489-512. doi: 10.18505/cuid.306390.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu

Öz: Mezhepleri amelî ve itikadî olarak ikiye ayıran yapının temelinde bazı kategorik bakış açıları bulunmaktadır. Bu kategoriler içerisinde öne çıkan gruplardan biri de Eş'arî-Şâfiî yapıdır. Bu ikilinin anlaşılması için bu yapıyı besleyen kaynak ve âlimlerin anlaşılması gereklidir. Biz bu makalede yöntem olarak bir örneklem belirledik ve İlkiyâ el-Herrâsi'yi Eş'arî-Şâfiî mezhepleri ekseninde ama daha çok onun Eş'arî anlayışını gözeterek incelemeye çalıştık. Hayatına dair izlenimlerde de bulunduğumuz bu çalışmada Herrâsî'nin usûle ve kelâma dair bazı değerlendirmelerini vererek hem bulunduğu çağın hem de o çağdaki Eş'arî-Şâfiî yapının anlaşılmasına yöntemsel bir katkı yapmayı amaçladık. Herrâsî'ye dair verdiğimiz örnekleri, geneli yansıtan usûl ve kelâmın ana unsurlarını yansıtan ulûhiyet – nübüvvet eksenli olarak belirledik. Böylece Herrâsî'nin kelâm tarihindeki yerinin belirginleşmesini; ayrıca devrinde olgunlaşmaya başlayan kelâmın müteahhirûn döneminin temelleri hakkında bir fikir vermeyi hedefledik.

Anahtar Kelimeler: İlkiyâ el-Herrâsî, Eş'arî, Şâfiî, Kelâm, Aḥkāmu'l- Ḳurʾān.

As an Ashʿarī and Shāfi'ī Scholar al-Kiyā al-Harrāsī and Theological Dimension of His Book Aḥkām al-Qurʾān

Abstract: There are some categorical perspectives on the basis of the works that divide the sects into action and faith. A group that stands out among these categories is the Ashʿarī-Shāfi'ī structure. In order to understand this work, it is necessary to understand first the sources and scholars who feed this structure. We have specified a sample as the method of this article and we tried to examine al-Harrāsī in the first place by observing the axis of the Ashʿarī- Shāfi'ī, but rather the Ashʿarī. In this work we are also in the impressions of his life, we aimed to make a methodical contribution to the understanding of the contemporary Ashʿarī-Shāfi'ī structure both in the present era by giving some evaluations of the method and baling of al-Harrāsī. We have determined the examples we have given about al-Harrāsī as the axis of universalism that reflects the main elements of the generally reflecting process and the Kalām. Thus, Harrāsī's place in the history of Kalām becomes clearer. We also aimed to give an idea about the *muta'akhkhirūn* period Kalām's foundations that became to mature in his own time.

Keywords: al-Kiyā al-Harrāsī, Ashʿarī, Shāfi'ī, Kalām, Aḥkām al-Qurʾān.

SUMMARY

Ashʿariyya was adopted as the first representative school of the Ahl al-sunna. Although the founder of the Ashʿariyya was Abū'l-Ḥasan al-Ashʿarī, the sect had undergone strong changes after him. The active Muslim theologians after the founder played an active role in this sectarian process. Especially in these, al-Juwaynī (d. 478/1085) and his student al-Ghazālī (d. 505/1111) are two important names. Many studies have been done especially about al-Ghazālī because he was influential in giving a new direction to kalām by including kalām in logic and criticizing philosophers. However, al-Ghazālī is not the only scholar in his age and he is not the only student of al-Juwaynī. Al-Harrāsī is also remarkable for both being a name al-Juwaynī refers to with praise and, like al-Ghazālī, he is an important madrasah teacher.

The first point of interest about al-Harrāsī is that he is a dark Shāfiʿī follower. Although not all of the works given in the tabaḳāt books are present today, his *Aḥkām al-Qurʾān* has been an important source of reference for those who have been writing for the first time. In fact, *Aḥkām al-Qurʾān* is a kind of interpretation; it can be considered as a study of the kind of thematic interpretation. The works of this kind are written in order to explain rules (*aḥkām*) mentioned in the Qurʾān. However, a false judgment that arises here is that the interpretation of *aḥkām* relate only to duty and transaction. However, in view of the reader's interpretation of *aḥkām*, it also shows the prophetic direction of his own writer. This situation manifests itself in al-Harrāsī's *Aḥkām al-Qurʾān*. His ta'wīls, which he practically made in support of the Shāfiʿī sect and his belief, are in the coexistence of the Ashʿarī – Shāfiʿī in his age. This is a typical example of the religious structure desired to be established during the period. al-Kiyā al-Harrāsī is a scholar who works as a teacher at the al-Niẓāmiyya al-Madrasahs at a time when the Abbāsī state weakened and bowed to the Saljūqs. The Saljūqs were engaged in sectarian conflicts during this period. In particular, the Shīʿa and Bāṭinī movements have presented a structure threatening the state. In contrast, the Saljūqs built an institution to represent the Sunnī understanding as well as the military measures: al-Niẓāmiyya al-Madrasahs. In these al-madrasas, the most important scholars of the age have made efforts to establish the belief of the Ahl al-Sunna. Vizier Niẓām al-Mulk activated these madrasahs to prevent the ideological and practical conflicts already prevalent

in the state before him and especially to prevent the occurrence of an event similar to Miḥna which was against Ashʿariyya. Within this structure, al-Harrāsī's point of view developed in *Aḥkām al-Qurʾān* sheds light on both the ages and gives an idea about the methodology of Islamic sciences.

In al-Harrāsī's *Aḥkām al-Qurʾān*, his methodology is open to various forms. While he was evaluating the *mandub*, it was his figurative command; so there was no punishment for its abandonment. This view is parallel to Ḥanafī's sunna line. It is in the axis of sunna that it is possible that the *ʿām* can be allocated by the act of the prophet. But he has avoided expressing any positive or negative opinion on the subject of the appropriation with the syllogism of the *ʿām*. In the understanding of al-Harrāsī's scientific understanding, *mutawātir* ḥadīth weight to abrogate the Qurʾān. However, it is not possible to abrogate like this by syllogism. While al-Harrāsī was evaluating the abrogate, he kept it separate from his home and told Shāriʿ that he could change the previous sentence in *naṣṣ*. The procedural wisdom that al-Harrāsī used in dealing with the Sakīfe event is also remarkable in his Ashʿarī staidness. "Al-a'imma min Quraysh" ḥadīth is mentioned here, that the Imāms are in the sense that the recitation of Lām al-taʿrīf is expressing *istighrāq*, that is to say, generality. Abū Bakr therefore, when the envoy said this to them, the anṣār did not oppose him. All these examples show the balance and the balance he gives to reason and revelation.

Considering that ʿUmūm al-Belwā is the evidence of khabar al-wāḥid, al-Harrāsī thinks that such ḥadīths cannot be used as evidence in the belief. In this way we find some examples of evaluating the ḥadīth of the fāsiqs put forward an authentic acknowledgment without evaluating the narrations and said that the ḥadīth of the fāsiqs could be accepted. However, this narrator has a tendency to accept the ḥadīth conditions. Or it should not be mentioned in the deeds fāsiq. It is not possible that an *ijmāʿ* that they made during the time of the scholars is destroyed in the next period. All of al-Harrāsī's evaluations of this process show that the sectarian work that has been made up to the time of the day is now being tried to be grounded. Although the name of al-Ghazālī is widely mentioned in the Ashʿarī and Shāfiʿī methods, al-Harrāsī seems to have an idea in a systematic way, just like al-Ghazālī.

Apart from the procedural issues of al-Harrāsī, it is seen that *Aḥkām al-Qurʾān* also operates many theological issues in the Ashʿarī system. al-Harrāsī has made many theological assessments of the existence and unity of Allāh around ḥudūth demonstration. In the Qurʾān, Allāh commanded man to think and obey by looking at a world. This, in turn, points to the invalidity of the saying of not approaching the books in a rational way, that is, the Salafī discourse. According to al-Harrāsī, the most important basis in the ḥudūth is that the substance and the accidents are created later. Once a person understands the existence of any object or event, all the other things are self-evident. Allāh intervenes in this world as a constant creative actor. Also *tasalsul* is impossible. So, as philosophers claim, there is no sense of god that does not intervene in the world.

In the examples that al-Harrāsī expresses his or her theological understanding, his approach to livelihood has an original appearance. Allāh gives the sustenance of mankind, but not in a collective manner at once. It connects people to their work. So, when a person works, he sees that he gets his labour back. This leads to the idea that man actually "leads to good results". Human beings understand that with these intellectual inferences, good works in the world will lead to good results in the hereafter. This evaluation of al-Harrāsī is a sociological ta'wīl example.

Many other theological assessments are beyond the scope of these statements in al-Harrāsī 's *Aḥkām al-Qurʾān*. Although Harrāsī's views, the place of Ashʿarī and Shāfiʿī line, it should be kept in mind that al-Harrāsī is an important member of his age.

GİRİŞ

Kelâm tarihinde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müstesna bir yeri bulunmaktadır. Kelâma getirdiği yenilikler ile bu ilmin mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrılmasında belirleyici olmuştur. Onun bu etkinliği, devrinde meydana gelen olayların yakînen müşahede edilmesi ve anlamlandırılmasında kendisi dışındaki faktörlerin görülmesini zorlaştırmıştır. Bu görünmeyenler içerisinde kendisinin maiyyetlerinde bulunduğu Selçuklular ve devrinde bulunan diğer ilim adamları da bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin bulunduğu zaman diliminde Selçuklular Şiî-Bâtınî akımlara karşı bir devlet politikası olarak ilmî faaliyetler yürütme kararı almıştır. Bu düşüncenin sonucunda kurulan Nizâmiye Medreseleri o devrin dinî yapısını etkileyen entelektüel bir yapıya sahiptir. Şüphesiz bu durum sadece bir kişiye hasredilebilecek bir şey değildir. Gazzâlî gibi birçok âlim bu medreselerde görev yapmış ve kendi dönemlerinde ehl-i sünnet inancının yerleşmesine katkı sağlamaya çalışmışlardır. Hiç kuşkusuz İlkiya el-Herrasî de bu isimlerden birisidir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde tıpkı Gazzâlî gibi İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebeliğini yapan[1] Herrasî bulunduğu çağın önde gelen âlimlerinden birisidir.

Bir Eşʻarî olarak değerlendirildiğinde de Herrâsî, önemli bir konumda bulunmaktadır. İbn Asâkir (ö. 571/1176) *Tebyinü Kezibi'l-Müfterî*'de Eşʻarîleri beş gruba ayırmıştır: Birinci grupta İmam Eşʻarî'nin çağdaşı olan meşhur arkadaşları, ikinci grupta Eşʻarî'nin usûlüne uyup onun arkadaşları ile karşılaşanlar (ashabu ashab), üçüncü grupta ikinci gruptakilerle karşılaşıp onlardan ilim alanlar, dördüncü grupta İmam Eşʻarî'nin basireti ile aydınlanmış olup ona tabî olan meşhur isimler, beşinci grupta ise dördüncü gruptakilerin bir kısmına yetişmiş, onlarla görüşmüş ve ilim için birlikte oturmuş insanlar bulunmaktadır.[2] İlkiya el-Herrâsî ve İmam Gazzâlî bu beşinci grubun içerisinde yer almaktadır[3]. Sübkî (ö. 771/1370), Tabakât'ında *Gazzâlî engin bir deniz; İlkiyâ yırtıcı bir aslan; Havâfî*[4] *yakıcı bir ateştir* ifadesini kullanmaktadır.[5] Kelâm tarihinde yeri bu şekilde belirginleşen Herrâsî'nin tanınması ve kelâmî yönünün belirlenmesi faydalı olacaktır.

---

1 Herrâsî'nin, Gazzâlî'den sonra Cüveynî'nin en başarılı öğrencisi olduğu zikredilmektedir. Bk. Abdülkerim Ünalan, "Kiya el-Herrâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 126.

2 Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Asâkir, *Tebyīnu kezibi'l-müfterī fī mā nusibe ile'l-İmām Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarī* (Dımeşk: Dârul-Fikr, 1399), 188-331.

3 İbn Asâkir, *Tebyīn*, 288, 291.

4 Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer el-Havâfî (ö. 500/1106), Cüveynî bu ifadeyi her üç öğrencisinin de münazara ve ilimde mahir olmalarından dolayı söylemiştir. Bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Bekr b. Hallikân, *Vefeyātu'l-ʿayān ve enbāi ebnāi'z-zemān*. thk. İhsân Abbâs. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts., (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I: 96.

5 Tâceddin es-Sübkî, *Tabaḳātü'ş-Şʿāfi'iyyeti'l-kübrā*, thk. Mahmud Muhammed et-Tâmî ve Muhammed el-Hülüv (Kahire: Matbaa Îsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1970), VI: 196.

1. HERRÂSÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı *Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî et-Taberî el-Âmilî* olup *İlkiyâ el-Herrasî* künyesiyle öne çıkan bu âlim fıkıh, kelâm, hadis, usûl ve cedel ilimlerinde ilmi ile temayüz etmiştir. Nişabur medresesinde ders alırken kendisinin her ilimde ezber yapmak için son derece gayretli olduğu aktarılmaktadır.[6] Ayrıca hocalık yaparken de kendisinin oldukça tatlı bir üslubunun olduğundan bahsedilmektedir.[7] 450/1058 yılında Taberistan'ın Âmil kentinde doğan Herrâsî Bağdat'ta ikamet ederek Nizâmiye Medreseleri'nde ders vermiştir.[8] Şiî ve Bâtınî akımların o zamanda oluşturduğu sorunları çözmek üzere, Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh (1094-1117) tarafından bu medresede görevlendirilmiştir.[9] Hocası Cüveynî'nin vefatından sonra da Nizâmiye Medreseleri'nde önemli bir konuma yükselmiştir.[10] Brown, Gazzâlî ile ilgili yazmış olduğu makalesinde, Herrâsî'nin ölümünden sonra Selçuklu yetkililerinin Nizâmiye Medreseleri için bir öncü âlim aradıklarını ve ardından Gazzâlî'yi bulduklarını söylemektedir.[11] Bu açıdan Herrâsî'nin ölümünün devlet ve medrese açısından nasıl bir kayıp olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.[12] Herrasî, 504/1110 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.[13]

İlkiya el-Herrâsî bulunduğu devir olarak siyasî birçok çalkantının yaşandığı bir ortamda hayatını sürdürmüştür. Abbasî devleti zayıflayarak Selçuklular'a boyun eğmiş; o da bu vaziyet karşısında iki devlet arasında arabulucu bir

---

6 Sübkî, *Tabaḳāt*, 4: 281; İbn Hallikân, *Vefeyāt,* 3: 286; Şakir Gözütok, "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları, Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010): 51-52.

7 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru ʿalāmi'n-nübelā* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 37: 330.

8 Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 189.

9 Ebrahim Moosa, *Ghazali the Poetics of İmagination* (London: The University Of North Carolina Press, 2005), 11.

10 İbn Asâkir, *Tebyīn,* 288-289; İbn Hallikân, *Vefeyāt,* 22: 82; Zehebî, *Siyer*, 9: 329.

11 Jonathan AC Brown, "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World", *The Muslim World* 96 (Summer 2016), 89, erişim 13 Mart 2017, http://www.ghazali.org/articles/19477119.pdf

12 Bu önemine binaen Herrâsî *ikinci Gazzâlî* ünvanıyla da nitelenmiştir. Bk. İsmail Ebâbekr Ali, "el-Medārisü'n-nizāmiyye fi'l-ʿasri'l-Selcūḳī ve eseruhā fī isrāi ve intişāri'l-Mezhebi'ş-Şʿāfiī" içinde, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*, 19-21 Ekim 2011 Konya, ed. Ali Düz (Selçuklu Belediyesi Yay. Konya, 2013), 486.

13 İbn Hallikan, *Vefeyāt*, 3: 289; 5: 149; Sübkî, *Tabaḳāt,* 7: 281.

tavır göstermiştir.[14] Selçuklular böyle bir ortamda Bâtınî etki ile de uğraşmıştır. Öyle ki Fâtımîler, Selçuklu hâkimiyetine engel olmak için açmış oldukları medreselerle insanların akîdelerini etkileyerek onları kendi tarafına çekmek istemiş; Selçuklular da onların bu çabasını engellemek için Nizâmiye Medreseleri'ni kurmuştur.[15] Yine Herrâsî bu etkiyi savmak için görevlendirilen bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Herrâsî'nin hocaları arasında İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü'l-Fadl Zeyd b. Salih el-Âmilî et-Taberî (ö. 491/1098), Ebû Alî el-Hasen b. Muhammed es-Saffâr (ö. 512/1118) bulunmaktadır.[16] İbn Burhân Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Vekîl (ö. 520/1126), Ebu'l-Feth el-Bağdâdî (ö. 520/1125), İbn Tûmert es-Sanhacî (ö. 524/1130) de öğrencilerinden bazı isimlerdir.[17]

Her âlimin birçok eser yazmasına rağmen genelde maruf olduğu bir eseri bulunur ve o âlim bu eserle tanınır. Bu durum Herrâsî için de geçerlidir. Onun yazmış olduğu *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı günümüze ulaşmış en önemli eseridir. Ondan bahseden tabakât kitapları şu eserleri de ona atfetmişlerdir: *et-Taʿlîk fî usûli'l-fıkh, Levamiʿu'd-delâil fî zevâya'l-mesâil, Metâliʿu'l-ahkâm, Nakz müfredâti'l-İmâm Ahmed, Telvîhu medâriki'l-ahkâm, Şifâu'l-müsterşidîn fî mebâhisi'l-müctehidîn*.[18]

2. KOYU BİR EŞ'ARÎ ve ŞÂFİÎ MÜNTESİBİ OLARAK HERRÂSÎ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İtikadî ya da amelî mezhep farklılıkları, âlimlerin ilmî yorum ve te'villerinde etkili olan unsurlardan biridir. Herrâsî'nin yaşadığı dönem, çeşitli mezhep ve gruplarla mücadele açısından aktif bir dönemdir. Şia, Muʿtezile,

---

[14] Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye* (Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1977), 12: 157.

[15] Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies* 4/3 (2009): 1626, erişim 3 Nisan 2017, http://www.turkishstudies.net/sayilar/sayi16/ocakahmet1356.pdf

[16] Sübkî, *Tabakāt*, 3: 249; 5: 232; Zehebî, *Siyer*, 19: 350

[17] İbn Hallikân, *Vefeyāt*, 3: 117; Sübkî, *Tabaḳāt,* 6: 109.

[18] Sübkî, *Tabaḳāt,* I/ 414; V/ 233; Mustafa b. Abdillah Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-zünūn ʿan esāmi'l-kütüb ve'l-fünūn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1409), 1: 423; Ömer Rıza Kehhâle, *Mʿucemu'l- müellifīn terācimu musannifi'l-kütübi'l-ʿArabī* (Dımeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1380/1961), 5: 220.

Bâtınî ve Kerrâmîlerle mücadele edildiği gibi Hanefî-Şâfiî, Hanbelî-Eş‘arî, Eş‘arî-Mâtürîdî mücadelesine dair izler de görmek mümkündür.[19] Bu mücadelede bilhassa Eş‘arî-Mâtüridî çekişmesi entelektüel düzeyde kalmış, halka inmemiştir.[20] Bu entelektüel ayrılıklarda ise Eş‘arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından yapılan tefsirler daha düzeyli ve aradaki farklılıkların fazla olmadığı bir şekilde cereyan etmiştir. Her iki mezhep de eleştiri eksenlerine başta Şia, Bâtıniyye ve Muʿtezile olmak üzere diğer ehl-i sünnet dışı grupları koymaya gayret göstermişlerdir.[21]

Herrâsî’nin, *Ahkâmü’l- Kur’ân*’ında çizdiği kelâmî perspektif, Mu‘tezilî ve Hanefî (Matürîdî) ekollerinin görüşlerinin geçersizliği üzerine kurgulanmıştır. Herrâsî’nin, Şâfiî geleneği önceleyen bir âlim olduğu bilinmektedir. Bu tavrında onun daha çok amelî olarak diğer mezheplerle ihtilafı göz önünde olsa da, itikadî açıdan kendisinde bir Eş‘arî tarafgirliği de görülmektedir. Çünkü o dönemde Şâfiîlik ve Eş‘arîlik ayrılmaz iki parça şeklindedir.[22] Onda görülen bu tarafgirliğin altında Selçuklular’ın veziri Amidülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064) zamanında Eş‘arî olanlara karşı girişilen bir *mihne*[23] olayının reaksiyonunun yatması muhtemeldir. Kündürî, kaynakların farklı değerlendirmelerine göre Muʿtezile mezhebine mensup olup amelde Hanefîdir.[24] Kündürî, Sultan Tuğrul’dan bidʿatçilere karşı mücadele için izin almış; ardından halifeyi yanlış bilgilendirerek bu bidʿatçi gruplara Eş‘arîleri de katmıştır. Bu durum zamanla genişleyerek Ebû Sehl el-Muvaffak, İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmamü’l-Haremeyn el-

---

[19] Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yay., 2007), 215-365; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti* (İstanbul: TATAV Yay., 2002), 51-112.

[20] Kara, *Büyük Selçuklular*, 334.

[21] İshak Özgel, “Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 35-36, erişim 1 Nisan 2017, http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1915211180_0502020387.pdf

[22] Şevkî Dayf, *Tārîhu’l-edebi’l-ʿArab ʿasru’d-düve’l-ve’l-imārāt* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1990), 6: 110; Kara, *Büyük Selçuklular*, 231.

[23] Bu mihne olayı Muʿtezile’nin başını çektiği mihne hadisesi ile karıştırılmamalıdır. Dönemsel olarak farklı zamanlara tekabül eden ikinci mihne’de takibata uğrayan Eş‘arîler olmuştur.

[24] Abdülkerim Özaydın, “Kündürî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 555.

Cüveynî gibi isimlerin tutuklama emirleriyle devam etmiştir. Cüveynî bu tutuklamadan ancak Hicaz'a kaçarak kurtulmuştur.[25]

Eş'arîlerin başlarına gelen bu mihne olayı vezir Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) idaresi ile tersi bir duruma dönüşmüştür. Artık Eş'arîler devlet tarafından desteklenir bir durumdadırlar. Mihnenin verdiği ateşle Mu'tezîlî fikirler her yönden reddedilmeye başlamıştır. Ancak şu kadar var ki Hanefîlik (Mâtürîdîlik) de bu anlamda içlerinde bulunan Mu'tezilîler nedeniyle hedef tahtasında olmuştur.[26] Bir yandan Ebû Hanîfe'nin amelî çıkarımları eleştirilirken diğer yandan da onun akla yaklaşımı ile Mu'tezilî akıl arasında irtibat aranmış ve Hanefîlerin eleştirilme odaklarından biri de bu olmuştur. Her ne kadar Eş'arî-Mâtürîdî çekişmesi tarih boyunca büyük ayrılıklar değil, hatta yakın birliktelikler meydana getirse de İlkiya el-Herrasî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında, hem bu fikri destekleyen hem de bu fikre karşı olan örnekler bulmak mümkündür.

Örneğin "De ki: Ey Kitap ehli! Ancak Allah'a kulluk etmek, O'na bir şeyi eş koşmamak, Allah'ı bırakıp birbirimizi Rab olarak benimsememek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin. Eğer yüz çevirirlerse: Bizim Müslüman olduğumuza şahid olun deyin" (Âl-i İmran 3/64) âyetinin tefsirinde, Herrâsî âyetteki *Allah'ı bırakıp birbirimizi Rab olarak benimsememek* kısmının, helal-haram kılmada nassın esas olduğuna işaret ettiğini; aksinin ise Yahudi ve Hıristiyanların yaptığı gibi din adamlarını ilah yerine koymak anlamına geleceğini ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin hiçbir açık delile dayanmayan istihsanları da bu kabildendir. Yine Râfizîler'in imamlarını açık bir delil olmadan hüccet (otorite) kabul etmeleri de böyle bir yaklaşıma örnektir.[27] Bu anlamda Herrâsî'nin bu yaklaşımı Ebû Hanîfe'yi bir yandan nassları tamamen reddederek salt aklıyla hareket eden bir filozof şeklinde sunmakta; diğer yandan istihsan konusunda

---

25 Ocak, *Büyük Selçuklular*, 85-91.

26 Kara, *Büyük Selçuklular*, 238. Muʿtezile mezhebinin ekseriyeti amelen Hanefî'dir. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (Ankara: Damla Yay., 2004), 136. Her ne kadar Hanefîlik amelî bir mezhep olsa da zamanla Hanefiliğin inanç yönüyle kastedilen Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini sistemleştiren Matürîdîlik olmuştur.

27 İmâdüddîn b. Muhammed et-Taberî İlkiyâ el-Herrâsî, *Aḥkāmu'l- Ḳur'ān* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2: 288.

ona uyan Hanefîleri de geçersiz bir taklitle imamlarına bağlanan ve akıllarını hiç kullanmayan Râfizî benzeri bir gruba benzetmektedir.

Herrâsî'nin, her ne kadar Hanefîliği eleştiren aşırı yorumları olsa da eserinin bazı yerlerinde insafı elden bırakmayarak Ebû Hanîfe'yi destekler sözler de sarf etmiştir. Örneğin fetret ehlinin durumundan bahsederken, mesela Cezayir ehli İslâm'ı duyar duymaz Müslüman olurlarsa geçmişte olan halleri için onların bir sorumluluğunun bulunmadığını; çünkü İslâm daveti ulaşmadan azabın aklen gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Ardından Ebû Hanîfe'nin bu fikrin karşısında olduğunu, bunu duyan birinin Ebû Hanîfe'nin bu meselede Mu'tezilî olduğunu vehmedebileceğini söylemektedir. Fakat sonradan Ebû Hanîfe'nin bundan uzak olduğunu, fukaha nazarında fetret ehlinin konumu hususunda böyle bir anlayışın olduğunu söyleyerek Ebû Hanîfe'yi zayıf da olsa savunmaktadır.[28] Böyle bir yaklaşım, her ne kadar tam bir savunu olmasa da en azından mezhebî tarafgirliğin ilmî bakışa engel olmadığına dair bir örnek kabul edilebilir.[29] Herrâsî'nin Ebû Hanîfe'yi değerlendirmesi açısından Herrâsî'nin, yaşadığı çağda Hanefî-Mu'tezilî etkisini bir birliktelik olarak değil de iki ayrı düşüncenin benzer sonuçlara varması şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.[30]

3. HERRÂSÎ'NİN İSTİDLÂL ANLAYIŞI VE USÛL KONULARINDAKİ YAKLAŞIMI

Herrâsî'nin usûlle ilgili tartışmalarda kendine has bir çizgisi olduğu ve tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin *menduba* bakışı konusunda klasik Şâfiî çizgiden uzaklaşarak Hanefîlere yakın bir tercihte bulunduğu görülmektedir. Mendup, *Şarʿi'in kesinlik olmaksızın mükelleflerden istediği şeydir.*[31] Usûl âlimleri bu konuda yani mendubun hakiki mi yoksa mecazî bir emir mi olduğu

---

28 Herrâsî, *Ahkâm*, 4: 252.

29 Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyin el-Hayyân, "Ahkâmu'l-Kur'an İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma", trc. Mustafa Şentürk v.dğr., *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 491 erişim 13 Mart 2017, http://www.islamhukuku.com/Uploads/Sayilar/islam%20hukuku%20dergisi%2022428.pdf

30 A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1), 24-25, erişim 21 Mart 2017, http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/5000007641

31 Abdülvehhâb Hallâf, *ʿİlmu usûli'l- fıkh ve hulâsatu taʾrîhi't-teşrîʿ* (Mısır: Matbaatü'l-Medenî, 1375/1956), 106.

hususunda tartışmışlardır.[32] Herrâsî bu konuda Hanefîler gibi düşünerek mendubun mecazî bir emir olduğu kanısındadır. Bu konuyu örneklendirmek gerekirse, "Eğer ümmetime zorluk olmayacağını bilmeseydim her namazda misvak kullanmalarını emrederdim"[33] hadisini değerlendirirken bunun hakiki bir emir olmayıp mecazî bir anlam ifade ettiğini; aksi takdirde misvakı terk etmenin günah olması gerektiğini söylemiştir. Şâfiîler de mendubun terki konusunda bir ikâbın olmadığını söylemişler ama burada karîne aramışlardır. Bir karîne söz konusu olursa yani emir, nehiy gibi bir husus varsa mendubta vacibin bir kısım hükümleri geçerli olur. Yani terki konusunda ikâb bulunabilir. Bu da mendubun hakiki bir emir olduğuna işaret etmektedir.[34] Bu değerlendirmeden Herrâsî'nin istidlâl açısından mendub-sünnet çizgisini te'vil kabilinden kullanarak bir genişlik ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Herrasî'nin usûlle ilgili bir başka değerlendirmesinde, yine Eş'arî kelâm anlayışının temelleri görülmektedir. Usûl âlimleri *kendisine istağrak (genellik) ifade eden lam-ı tarif* (ال الاستغراقية) *gelen cemilerin umum ifade edip etmemesi* konusunda, bu tür lam-ı tariflerin istiğrak ifade edip mücmel olduklarını düşünmektedirler[35]. Kendisi de bu fikirde olan Herrâsî, bunun temellendirilmesinde kelâm açısından önem taşıyan Sakīfe olayındaki durumu kullanmıştır: Hz. Peygamber vefat ettiğinde Sakīfetü Benî Sâide'de (Hz. Ebû Bekir'in halîfe seçildiği yer) toplanan Ensar ve Muhacirlere Hz. Ebû Bekir "İmamlar Kureyş'tendir (el-eimme min kurayş)"[36] hadisini zikretmiş, Ensar da bu hüccete karşı çıkmamıştır. Çünkü buradaki cemî olan *el-eimme* kelimesinin başına gelen lam-ı tarif, mücmel olup istiğrak ifade etmektedir. Bu anlamda Ensarın halifelik iddiası reddolunmuş ve onlar da buna yani Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine razı olmuşlar-

---

32 Hanefîler ve bir kısım Şâfiîler mendubun mecazî bir emir olduğunu; Mâlikîlerin Cumhuru, Hanbelîler ve Şafiîlerin büyük çoğunluğu ise mendubun hakikî bir emir olduğunu düşünmüşlerdir. Bk. Bedruddin Muhammed b. Behâdır ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhīt fî usūli'l-fiḳh* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye), 1988, 1: 286.

33 Müslim, "Tahare", 252.

34 Usâme Hasen er-Rabâbaʿa, *Usūlü'l-fiḳh inde'l-İmām İlkiyā el-Herrāsī* (Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2006), 50-51.

35 Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhīt,* 2: 184.

36 Buhârî, "Menâkıb", 2; Müslim, "İmâret", 4.

dır.[37] Herrâsî'nin bu konudaki fikri ehl-i sünnet'in imamet konusundaki kabul ve sıralamasının temelleri konusunda önemli bir fikir vermektedir.

Herrâsî, cumhurla aynı görüşte olarak âmm olan bir lafzın Nebî'nin yapmış olduğu bir fiile işaret eden hadis ile tahsis edilebileceği kanısındadır. Burada Nebî'ye has olan durumlar (dörtten fazla evlilik, peş peşe oruç, teheccüd namazı gibi) bu tahsis içerisinde değerlendirilmemeli; ümmeti ilgilendiren konularda yaptığı tahsislerin geçerli olduğu bilinmelidir. Örneğin "Zina eden erkeklerle zina eden kadınların her birine yüz değnek vurun..." (en-Nûr 24/ 2) meâlindeki âyet hem muhsan hem de muhsan olmayanlar için geçerlidir. Hz. Peygamber Mâiz'i recmederek[38] bu âyeti muhsanlara tahsis etmiştir.[39]

Herrâsî, âmm lafzın kıyas ile tahsisi noktasında *tevakkuf* etmiştir. Bu konuda sahabede örnekler bulunduğundan bunu reddetmemiş, ama eldeki veriler zan ifade ettiğinden kabul de etmemiştir. Hocası Cüveynî de bu görüşte olup maksadının kıyası kitabın önüne almak olmadığını belirtmiştir.[40] Buradan da Herrâsî'nin akla ve kıyasa verdiği önem anlaşılmaktadır.

Herrâsî, neshin varlığını kabul etmiştir. Onun bu konuda hepsi sıralı olmasa da belli şartlar öne sürdüğünü görmekteyiz. Örneğin nâsih mensuhtan ayrı olmalı ve ondan sonra gelmelidir. Şart, sıfat ve istisnalar nesh değil, tahsisdir. Herrâsî'nin neshe verdiği örnek de "Onları (o kadınları) ölünceye kadar ya da Allah onlara bir yol kılıncaya kadar evlerinizde tutun" (en-Nisa 4/ 15) âyetidir. Bu âyetteki ikinci kısım, birinci kısma muhalif olup ikinci kısım nâsih, birinci kısım mensuhtur.[41]

Herrâsî, mütevatir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği görüşündedir. Buna katılmayanları eleştiren Zerkeşî, Herrâsî'den naklen "büyüklerin ayaklarının sürçmesi değerlerine göredir; kendi hatasını söyleyenin değeri yücelir" sözünü

37 Rabâbaʿa, *Usūl*, 56-57.

38 Buhârî, "Hudûd", 25; Müslim, "Hudûd", 22.

39 Rabâbaʿa, *Usūl*, 76-77.

40 İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhān fī usūli'l-fiḳh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Mısır: Dârul'-Vefâ, 1978), I: 276.

41 Rabâbaʿa, *Usūl*, 56-57.

nakletmektedir.[42] Buna göre Herrâsî bu fikre katılmayanları tatlı bir üslupla eleştirmektedir.

Ancak Herrâsî'ye göre kıyas ile nesh caiz değildir.[43] Yani nass olmaksızın bir ictihad meselesi olarak âyetlerin te'vili mümkün değildir. Bu bakış da Bâtınî ve bidʿatçi akımlara karşı konulmuş bir kaidedir.

Herrâsî'nin nesh ile ilgili görüşlerinin Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri ile birebir örtüştüğü ama Gazzâlî'nin, Şâfiî mezhebinin usûlünde daha etkili sayıldığı görülmektedir.[44]

Herrâsî'nin umûmü'l-belvâ konusunda hadisleri iki kısma ayırdığını görmekteyiz:

1) Herkesin bilmesi gereken kısım,
2) Âlimlerin bilmesi ve halka anlatması gereken kısım.[45]

Herrâsî'ye göre haber-i vâhid, umûmü'l-belvâda kabul edilir.

Eğer hadisi şerifler sıfatlar gibi müteşâbih babından ise bunların mana olarak nakli sahih olmaz; lafzen aktarılmalıdırlar. İbadet ifade eden (tahiyyât gibi) hadisler de mana olarak nakledilmezler. Bunlar dışındaki hadisleri nakleden âlim, lafız ve delâlet yönünden hadisi biliyorsa o zaman mana olarak nakli caizdir.[46]

Hâricîler ve Râfizîler gibi yanlış bir akîdeye sahip olan insanların rivayeti mutlak olarak kabul edilir. Çünkü sahabe bu türden râvîlerin haberlerini kabul etmiştir.[47] Bu bakış açısı da tekfirin sınırları ve dini hoşgörüyü göstermesi açısından önemli bir kaidedir. Ancak Herrâsî rivayetlerin kabulü dışında kendisine göre fâsık olanların sözleriyle amel edilmemesi fikrindedir.[48]

---

42 Bu sözün Arapça ifadesi şu şekildedir: هفوات الكبار على أقدارهم و من عد خطؤه عظم قدره . Bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhīt*, 4: 112.

43 Rabâbaʿa, *Usūl*, 96.

44 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfā* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), I: 123-124; Sahip Beroje, "Gazâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî*, İstanbul, 7-9 Ekim 2011, (İFAV İstanbul 2012 içinde), 189, 193.

45 Rabâbaʿa, *Usūl*, 101.

46 Rabâbaʿa, *Usūl*, 104.

47 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 270, 540

48 Herrâsî, *Aḥkām*, 4: 381.

Herrâsî'ye göre haber-i vâhid, doğruluğu kesinlik arz etmeyen haberdir ve hiçbir şekilde zarurî ilim ifade etmez. Eğer bu tür haberler zarurî ilim oluştursalardı Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîlerin kendilerinden öncekiler hakkında verdikleri haberler de hüccet olurdu.[49] Böyle bir değerlendirme ile Herrâsî, hadisleri değerlendirirken râvi değerlendirmesine önem verdiğini göstermektedir.

Âlimlerin iki görüş üzerinden birisi üzerinde yaptıkları icmâdan sonra, onlardan sonra gelenler bu icmâa muhalif olarak üçüncü bir görüş ortaya koyamazlar.[50] Herrâsî'nin bu temel görüşünün ehl-i sünnetteki görüş birlikteliğini sağlamak açısından önemli bir temel ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bir ilmî meselede uzlaşma sağlandığında artık onu bozmaya çalışmak, ilmen doğru olmadığı gibi bunun yapacağı tahribatta böylece önceden engellenmiş olmaktadır.

Önceki ümmetlerin icmâının bir hüccet olup olmaması konusunda Herrâsî tevakkuf etmiştir. Bu konuda Bâkıllânî (ö. 403/ 1013) gibi düşünen Herrâsî, aklî bir istidlâl ortaya koymuş ve "bu konuda aklın kabul ve red açısından eşit bir durumda bulunduğunu; iki caiz karşı karşıya geldiğinde sem‘ üzere tevakkuf edileceğini, burada da sem‘in herhangi bir belirlemesi olmadığından bu konuda tevakkuf etmek gerektiğini" söylemektedir.[51] Bu kaide Eş‘arî bakışın nass üzere olan ağırlığına işaret etmekte ve ihtiyat payını ortaya koyan bir bakış açısı sergilemektedir.

Herrâsî'nin usûl ve kelâm konusunda dayandığı temel ilkeleri gösteren bu örneklerden sonra onun bu temeller üzerine bina ettiği kelâma dair bazı değerlendirmelerini göstermek, onun görüşlerinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

---

49 Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhīt,* 4: 244.

50 Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhīt,* 4: 540; Rabâbaᶜa, *Usūl*, s.116.

51 Cüveynî, *el-Burhān*, 1: 718-719; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muhīt,* 4: 540; Rabâbaᶜa, *Usūl*, 120.

4. HERRÂSÎ'NİN AHKÂMU'L-KUR'ÂN'INDAKİ BAZI TEOLOJİK DEĞERLENDİRMELERİ

Ahkâm tefsirleri, Kur'an'ın sadece amel boyutunu ele alan eserler olarak görülmüş ve bu yönüyle tarif edilmiştir.[52] Oysa ahkâm tefsirlerinde müellifin inanç ve ibadet boyutuna dair izlenimleri de mevcuttur. Herrâsî'nin itikad/kelâma dair değerlendirmeleri çevçevesinde görülen Eşʿarî temayülünü, yazmış olduğu *Ahkâmü'l- Kurʾân* isimli tefsirinde görmek mümkündür. Burada yapmış olduğu kelâma dair bazı değerlendirmelerini şu başlıklar altında zikretmek istiyoruz:

4.1. Hudûs Delili ve Etrafında Şekillenen Konular

Herrâsî'nin tefsirinde öne çıkan yönlerden birisi onun Allah'ın varlığına ve birliğine yönelik olarak ileri sürdüğü delillerdir. "İlahınız bir olan ilahtır" (el-Bakara 2/163) âyetinin tefsirinde *birliği (ittihad)* Allah'ın zatında, sıfatlarında bir olması, benzeri (misli) olmasının muhalliği, vücûhlarındaki birliği ve kıdemindeki tekliği olarak anlatmaktadır. Bu birliği yani vahdaniyeti Allah kendisine sıfat olarak kendisi seçmiştir ki bu sıfat, Herrâsî'nin biraz önce değinilen kendi anlattığı manalara gelmektedir.[53]

Ehl-i sünnetin te'vile bakışını ortaya koyan söyleminde Herrâsî'nin, Selefî bakışa tavır aldığını söylemek mümkündür. Örneğin, göklerin ve yerin yaratılışındaki ibretlere (el-Bakara 2/ 164) dikkat çekerken aslında tevhidin manasında, Allah'ın fiillerinin *bire* yani kendisine işaret ettiğini ve Allah'ın insanlara bununla istidlâlde bulunmalarını emrettiğini düşünmektedir. Bunun aksi yani Kur'an'dan bu tür istidlâllerde bulunmayanların Kur'an'ın bu yönünü nefyederek ortadan kaldırdıklarını düşünmektedir.[54]

---

[52] Bk. Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996), 54; Cüneyt Eren, Muhammed Erbaş, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Istılahları* (İstanbul: Katre Yay., 2008), 37; Mustafa Hocaoğlu, *"Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi"* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 19.

[53] Herrâsî, *Aḥkām,* 1: 27; Hannân Muhammed Ahmed Muhammed Osmân, *"Menhecü'l-İmām İlkiyā el-Herrāsī et-Taberī el-Bağdādî fî Kitābi Aḥkāmi'l-Kur'an"* (Doktora Tezi: Omdurman İslamic Universty, 1430/2009), 434.

[54] Herrâsî, *Aḥkām,* 1: 27

Sani' olan Allah'a asıl delalet eden şey, hudûs delilidir. Ancak bu delili o, basit bir ibretten öte *cevher ve arazların hâdisliği* şeklinde düşünmektedir.[55] Hâdis olan varlıklar yaratılmaları açısından Allah'a muhtaçtırlar. Bir cismin hareket ve hareketsizliği dahi böyledir. Sakin duran cismin bu sakinliği ancak, Allah'ın yaratması ile gerçekleşmektedir. Ancak Allah dilerse bu hareketsizliği bozarak sakin bir cismi hareketli, hareketli bir cismi sakin kılabilir ki bu, peygamberlerin elinde zuhur ederse *mucize* olur ve bir tehaddî (meydan okuma) ifade eder.[56] Bu değerlendirmesiyle Herrâsî mucizelerin adiyât (birbirini takip eden, sebep sonuç ilişkisine dayalı işler) türünden olmayıp hârikulâde işler olduğu şeklindeki Eş'arî anlayışı hudûs delili ile birlikte ustaca ortaya koymuştur.

Herrâsî'nin hudûs delili ile birlikte ortaya koyduğu bir başka delil, teselsülün imkânsızlığıdır. Gecenin ve gündüzün peş peşe gelmesi ve bunun bir sünnet haline gelmiş olması, öncesi olmayan hâdisin muhal olmasından ötürü Allah'ın bunların yaratıcısı olmasına delâlet eder. Ağır gemilerin suda gitmesi, bulutların birçok suyu taşıması ve yağan yağmurla kurak toprakların hayat bulması gibi birçok örneği zikreden Herrâsî, bu örneklerin sonunda aklî bir çıkarımda bulunarak *zikredilen tüm örneklerden herhangi birinde âlemin hâdis olduğunu bilen kimse diğer tüm şeylerin de hâdis olup Allah'ın fiili sonucu gerçekleştiğini şüphe olmaksızın anlar* görüşündedir. Dünyada sıradan görülen şeylerin gerçekleşmesi birbirini gerektiren (vacip) türden şeyler değil; Allah'ın kudreti ve yaratması iledir.[57] Herrâsî'nin bu yaklaşımıyla, âlemin ezelîliği fikrini ve sudûr nazariyesini iptal çabası içerisinde olduğu da söylenebilir. Filozofların sebep-sonuç ilişkisi içerisinde temellendirdikleri var oluşu kelamcılar, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (er-R'ad 13/ 16; ez-Zümer 39/ 62), "O her an bir yaratma üzeredir" (er-Rahmân 55/ 29) gibi ayetlerle yoktan ve sürekli kılmaktadır. Sudûr nazariyesiyle ifade edilen yaratmanın bir süreç ve oluş içerisinde gerçekleşmiş olduğu tezi kelamcılarca çok tehlikeli olarak görülmüştür[58]. Herrasî de bu etkiye cevap oluşturacak şekilde sebepliliğin ezelîliğe yol açan söylemini, Allah'ın kudretine vurgu yaparak çözüme kavuşturmuştur.

---

55 Herrâsî, *Aḥkām,* 1: 27; Muhammed Osmân, *Menhecü'l-İmām*, 436-437.

56 Herrâsî, *Aḥkām,* 1: 27.

57 Herrâsî, *Aḥkām,* 1: 28-29.

58 Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012/1): 25, 28-29.

Herrâsî'nin hudûs delili ile birlikte serdettiği bir başka kelâmî boyut, Allah'ın insanlar ve hayvanların yaratıcısı olduğu gibi aynı zamanda, onların kıyamete kadar sürecek rızıklarını sağlayan bir Yaratıcı (Rezzâk) da olduğudur. Onun bu Rezzâk sıfatı, insanlar ya da hayvanların rızıklarını bir seferde verip sonra onlardan alakayı kesmek şeklinde değildir. Böyle olsa insanlar kendilerini Allah'tan müstağni hissedebilirlerdi. Oysa Allah insanların kendisine ihtiyaç hissetmeleri için rızkı yeterli ve belirli bir miktarda senelik olarak vermektedir. Bu noktada yine Allah insanların rızkı için tevessül edecekleri ekip dikme gibi fiilleri de vermiştir ki insanlar bu fiillerle yaptıkları amellerin iyi ve kötü sonuçlar doğuracağını görürler. Böylece bu durum onlar için diğer hayır işlere yönelmek noktasında bir teşvik edici olur. Yine bu çalışma işi, meşakkatli işlerde uğraşarak insanların birbirlerine karşı derece sağlamalarında ve kendi içlerinde bir ahlâk oluşturmalarına da vesile olacaktır.[59] Herrâsî'nin bu değerlendirmesi, bir âlem düzeni göstermesi açısından oldukça orijinal bir görünüm arzetmektedir. Rızkı senelik olarak değerlendirmesi ve ekip dikmeyi buna örnek olarak sunması tarım toplumunun rızka bakışını ve buradaki çalışmayı yansıtması açısından da sosyolojik bir görünüm arzetmektedir. Rızkı bu şekilde değerlendirişini Eş'arî kelâm sistemi içerisinde değerlendirdiğimizde Herrâsî'nin klasik Eşarî anlayışın irade görüşü bağlamında rızkı ele aldığı görülmektedir. Örneğin hocası Cüveynî Allah'ın mutlak iradesinden bahsetmekte ve insanın kendi fiilini yapmada değil; sadece kesb etmede etkisinin olduğu görüşündedir[60]. Bu anlamda Herrâsî de rızkı Allah'a nispet etmiş; ama onu kazanmada insana ekip dikme gibi fiilleri yapmasının fayda sağlayacağını söylemiştir. Ama bu fayda fiil yönünden değil; yapılan fiillerin faydalı ya da zararlı sonuçlar doğuracağını göstermesi açısındandır. Kişi ekip dikmesinin sonucunu hasatta aldığı gibi iyi ya da kötü amellerinin sonucunu da ahirette alacaktır. Dolayısıyla bu bir anlam oluşturacak ve insanlar iyi işler yapmak isteyecektir. Böyle bir açıklama Eşarîlerin kesb teorisinin tam bir örnekli tefsiri mahiyetindedir.

---

59 Herrâsî, *Aḥkām,* 1: 29.

60 İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî uşüli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ- Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: 1369/ 1950), 210.

4.2. Nübüvvete Dair İzlenimler: Fetret Ehlinin Durumu

Herrâsî, "Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz" (el-İsrâ,17/ 15) âyetini, tefsirinde değerlendirerek, katı bir Eş'arî tutumla bilhassa Muʿtezile'yi hedef alan bir tavırla *her ne kadar muhalifler kabul etmese de bu âyet semʿ olmadan teklifin olamayacağı, resuller göndermeden insanların sorumlu tutulamayacağı, hüsün ve kubhun akılla bilinemeyeceği konusunda Ehl-i Hakk'ın (yani Eş'arîlerin) doğruluğuna işaret etmektedir* demiştir. Herrâsî'ye göre muhalifler vacipler, haramlar ve mübahlar konusunda semʿ değil; akla önem vermişler ve aklı öncelemişlerdir.[61] Özellikle de Muʿtezile ona göre semʿ gelmeden önce akıllarıyla helali haram, haramı helal sayan insanların mezhebidir.[62]

Peygamber göndermenin vacip olduğu ve lütfa daha yakın olduğuna dair Mu'tezilî görüşü zayıf (kîl) bir lafızla zikreden Herrâsî, yine aklî bir çıkarımla şeytanın bu dünyada insanla birlikte olmasının insana yapılacak lütuftan uzak olduğunu ama vakıanın böyle olduğunu; dolayısıyla aklî bir vücûbun Allah'a isnad edilmesini mahzurlu görmektedir.[63] Ancak şu var ki Herrâsî, klasik Eş'arî anlayışa hakim olan "nakle önem verme" meselesinde aklî diye eleştirdiği Muʿtezile'yi, tıpkı onların yöntemiyle yani aklî yöntemle reddetmektedir. Bu da onun açısından dikkat çekici bir yöndür. Tefsirinin genelinde böyle yaklaşımlara rastlamak mümkündür.

4.3. İmamete Dair Bir Değerlendirme

Herrâsî'ye göre "Ey İman edenler! Aranızda dininden kim dönerse bilsin ki, Allah, sevdiği ve onların onu sevdiği, inananlara karşı alçak gönüllü, inkarcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eden, yerenin yermesinden korkmayan bir millet getirir..." (el-Mâide 5/54) âyetinin, ehl-i sünnetin imamette kabulü olan sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerine delâlet ettiği görüşündedir. Allah, Kur'an'da bunları sevdiğini belirtmiş; yine bunlar Allah yolunda özellikle de mürtedlerle savaşmıştır. Bu, onların hilafetinin meşruluğuna delalet etmektedir.[64]

---

61 Herrâsî, *Aḥkām,* 4: 249; Muhammed Osmân, *Menhecü'l-İmām*, 436-437.

62 Herrâsî, *Aḥkām,* 3: 12.

63 Herrâsî, *Aḥkām,* 4: 250.

64 Herrâsî, *Aḥkām,* 3: 83.

Ayrıca Herrâsî'nin imamete bakışı ve ondaki tekfirin sınırlarını görmek açısından kendisine sorulan *Yezid b. Muaviye'ye lanet okumak* caiz midir? şeklindeki soruya verdiği cevap oldukça ilginçtir: *Bizim bu konuda tek bir görüşümüz vardır; o da Yezid'e lanet okumanın caiz olduğu* şeklindedir.[65] Oysa çağdaşı Gazzâlî'de bırakın Yezid'e, hayvanlara bile lanet okumak caiz görülmemiştir.[66] Bu yaklaşımla Herrâsî'nin katı tutumu ve Gazzâlî'nin tekfirin sınırlarını belirlemedeki konumu daha belirgin hale gelmektedir.

4.4. Herrâsî'nin Diğer Bazı Değerlendirmeleri

Şeytanın "beni yoldan çıkardığın için..." (el-Araf 7/ 16) şeklindeki ifadesinin anlamı, Allah'ın onu saptırması ve onda küfrü yaratmasıdır. Bu da kişinin fesadı istemesi, vaîdi unutması ve bunun sonucunda Allah'ın o kişi hakkında dalâlet hükmünü vermesidir.[67] Bu ifadesinde hidâyet-dalâlet meselesinde hidâyeti ve delâleti yaratanın Allah; kesb edenin ise yaratıklar olduğu fikrini anlamaktayız. Burada sorumluluk sadece istekte olmakta, hidâyet ve dalâletin fâili ise sadece Allah'tır.

Aklî delilleri kullanmak ve taklidi ortadan kaldırmak Allah'ın emridir.[68]

Teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyeni teklif) için "Allah bir kimseyi gücünün üstünde bir şeyle yükümlü tutmaz" (el-Bakara, 2/ 286) meâlindeki âyet delil olarak kullanılamaz. Bu âyet önceki âyetlerde geçen borçlar konusunda "şahitliğin ve hakkın gizlenmesi" şeklindeki kalbin amelini gösteren bir âyettir. Dolayısıyla Allah bunlar konusunda gücünüzün yetmeyeceği bir şeyle sizi sorumlu tutmaz. Küfür, nifak gibi kalbin amelleri de böyledir. [69]

Müteşabihlerin te'vili vaciptir.[70]

Herrâsî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında bu tür başka birçok kelâmî değerlendirme mevcuttur. Bu yönüyle Herrâsî, *Ahkâmü'l- Kur'ân* türü eserlerin kelâmcılar açısından göz ardı edilmemesi gerektiğine önemli bir örnek oluşturmaktadır.

---

65 Sübkî, *Tabaḳāt*, 7: 233. Abdülkerim Ünalan, *"İlkiya el-Herrasi ve Ahkâmu'l-Kur'an'ındaki Metodu"*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990, 42; Ünalan, "Kiya el-Herrâsî, 126.

66 İbn Hallikân, *Vefeyāt*, 2: 449-450. Ünalan, *"İlkiya el-Herrasi"*, 42-43.

67 Herrâsî, *Aḥkām,* 3: 133-134.

68 Herrâsî, *Aḥkām,*1: 8.

69 Herrâsî, *Aḥkām,*1: 271.

70 Herrâsî, *Aḥkām* 2: 277-279.

SONUÇ

İslâmî ilimler tarihinde klasik olarak değerlendirilen eserlerin yazarları, yazmış oldukları eserler açısından hem devirlerini hem de devirlerinden sonraki dînî inanç ve yaşantıyı etkilemişlerdir. İlkiyâ el-Herrâsî de böyle bir âlim olup devrinde oluşan Eş‘arî ve Şâfiî yapıyı yansıtan ve çağını aydınlatan bir isimdir.

Mezhepler tarihi açısından Herrâsî'nin yaşadığı dönem hem Bâtınîler hem diğer Şiî grupların propaganda faaliyetlerinin ön planda olduğu bir yüzyıldır. Bu anlamda Herrâsî'nin Eş‘arî-Şâfiî yapıyı destekler bir görünüm arz etmesi anlaşılabilir bir meseledir. Kelâm tarihi açısından belirleyici bir konumda bulunan Gazzâlî de devrinde oluşan bu devlet politikasına göre hareket ederek felsefî grupları ve bidʿat mezhepleri eleştiri eksenine yerleştirmiştir. Herrâsî'nin nezdinde görülen şey de tıpkı Gazzâlî gibi kendi mezhebi yapısını, devirlerine kadar gelişen usûlü yayarak kitaplaştırması; ayrıca Kur'an'ın tefsiri ile de bu usûlü pekiştirmesidir. Onun âmm lafzın tahsisinde ya da nesh anlayışında *Bâtınî etkiyi* ya da *imama dayalı* bir anlayışı reddetmeye çalıştığı; sık sık da Eş‘arîliğin te'vil ve imamet anlayışını yansıtan örnekler ortaya koyduğu görülmektedir. Elbette o zamanın bir devlet projesi olan *Nizâmiye Medreseleri*'nde görev yapıyor olması kendisinde görülen mezhebî taassubun kökenlerine işaret etse de genel anlamda eserinde ilmî bir üslup ve insaflı değerlendirmelerle hareket ettiği görülmektedir.

Herrâsî'nin yazmış olduğu tefsirinde kelâm açısından en çok işlediği konu ulûhiyet ve isbât-ı vâcib konuları olmuştur. Ancak bu konuda belki Gazzâlî'den farklı olarak ona dair göze çarpan hususlardan biri, eleştiri açısından hedef kitlesinin filozoflar değil de Muʿtezile gibi bidʿat fırkalar ve Hanefî inanç sisteminin yani Matürîdîliğin Eş‘arîlikten ayrıldığı yerlerdir. Bu da onun, eserinde kasıtlı davrandığı ya da filozofların görüşlerinden fazlaca haberdar olmadığı izlenimini akla getirmektedir.

Herrâsî, genelde İslâm bilim tarihi özelde de kelâm tarihi açısından önemli ve öncü isimlerden biridir. Eserlerinin birçoğunun el yazması olması belki tanınmasında engelleyici bir faktördür ancak mevcut eserleri ve hakkında yapılan çalışmalar nezdinde dahi usûl ve kelâmda olan mahareti öne çıkmakta-

dır. Onunla ilgili yapılacak yeni çalışmaların Eş'arîlik tarihi açısından önemli noktaları aydınlatacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Ali, İsmail Ebî Bekir. "el-Medārisü'n-nizāmiyye fi'l-ʿasri'l-Selcūḳī ve eseruhā fī isrāi ve intişāri'l-Mezhebi'ş-Şʿāfiī". *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu* içinde. 19-21 Ekim 2011 Konya. ed. Ali Düz. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013: 463-489.

Beroje, Sahip. "Gazâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti". *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî.* 7-9 Ekim 2011. 187-209. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012

Brown, AC Jonathan. "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World". *The Muslim World* 96 (Summer 2016): 89-113. Erişim 13 Mart 2017. http://www.ghazali.org/articles/19477119.pdf

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-Burhān fī usūli'l-fiḳh.* 2 cilt. thk. Abdulazîm ed-Dîb. Mısır: Dârul'-Vefâ, 1978.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî uşüli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ- Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: 1369/ 1950.

Dayf, Şevkî. *Tārîhu'l-edebi'l-ʿArab ʿasru'd-düve'l-ve'l-imārāt.* Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.

Eren, Cüneyt ve Muhammed Erbaş. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Istılahları.* İstanbul: Katre Yayınları, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfā*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

Gözütok, Şakir. "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010): 33-64.

Güngör, Mevlüt. *Kur'an Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Kur'an Tefsiri.* İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996.

Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdillah. *Keşfu'z-zünūn ʿan esāmi'l-kütüb ve'l-fünūn.* 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.

Hallâf, Abdülvehhâb, ʿİlmu *usūli'l-fiḳh ve ẖulāṣatu taʾrīẖi't-teşrîʿ*, Matbaatü'l-Medenî, Mısır, 1375/1956.

Hayyân, Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyin. "Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma". trc. Mustafa Şentürk v.dğr., *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 457-491. Erişim 30 Mart 2017.

http://www.islamhukuku.com/Uploads/Sayilar/islam%20hukuku%20dergisi%2022428.pdf

Herrâsî, İlkiyâ İmâdüddîn b. Muhammed et-Taberî. *Aḥkāmu'l-Ḳurʾān*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Hocaoğlu, Mustafa. *"Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi"*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Tebyīnu kezibi'l-müfterī fī mā nusibe ile'l-İmām Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarī.* Dımeşk: Dârul-Fikr, 1399.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Bekr. *Vefeyātu'l-ʿayān ve enbāi ebnāi'z-zemān*. thk. İhsân Abbâs. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidāye ve'n-nihāye*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1977.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.

Kehhâle. Ömer Rıza. *Mʿucemu'l-müellifīn terācimu musannifī'l-kütübi'l-ʿArabī*, 15 cilt. Dımeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1380/1961.

Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1): 5-44. Erişim 21 Mart 2017.
http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/5000007641

Muhammed Osmân, Hannân Muhammed. *"Menhecü'l-İmām İlkiyā el-Herrāsī et-Taberī el-Bağdādî fî Kitābi Aḥkāmi'l-Kur'an"*, Doktora Tezi, Omdurman İslamic Universty (Sudan), 1430/2009.

Moosa, Ebrahim. *Ghazali the Poetics of İmagination.* London: The University Of North Carolina Press, 2005.

Ocak, Ahmet. "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri". *Turkish Studies* 4, no. 3 (2009): 1622-1647. Erişim 3 Nisan 2017. http://www.turkishstudies.net/sayilar/sayi16/ocakahmet1356.pdf

Ocak, Ahmet. *Selçuklular'ın Dini Siyaseti.* İstanbul: TATAV Yayınları, 2002.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33: 188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özaydın, Abdülkerim. "Kündürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Özgel, İshak. "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 2 (2005): 31-51. Erişim 1 Nisan 2017. http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1915211180_0502020387.pdf

Rabâba'a, Usâme Hasen. *Usûlü'l-fiḳh inde'l-İmām İlkiyā el-Herrāsī.* Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2006.

Sübkî, Tâceddin. *Tabaḳātü'ş-Şʿāfi'iyyeti'l-kübrā.* thk. Mahmud Muhammed et-Tâmî ve Muhammed el-Hüluv. 6 cilt. Kahire: Matbaa Îsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1970.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş.* Ankara: Damla Yayınları, 2004.

Ünalan, Abdülkerim. *"İlkiya el-Herrasi ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki Metodu".* Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990.

Ünalan, Abdülkerim. "Kiya el-Herrâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 126. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru ʿalāmi'n-nübelā.* 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Behâdır. *el-Baḥru'l-muhīt fî usūli'l-fiḳh.* 6 cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1988.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 513-538

Rize Güneyce Osmân Niyâzî Efendi Tekke Kütüphanesi El Yazması ve Matbu Eserlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi

The Determination and Consideration of Manuscript and Printed Books of Rize Guneyce Osmān Niyāzī Efendi Tekke Library

Emrah İstek
Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Ü., Fen Edebiyat Fak., Tarih Bölümü.
Assistant. Prof., Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Science And Letters, Dept. of History.
Ağrı /Turkey
eistek@agri.edu.tr **ORCID ID** orcid.org/0000-0003-1407-3609

M. Emin Türklü
Arş. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Ü., Fen Edebiyat Fak., Tarih Bölümü.
Res.Assist., Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Science And Letters, Dept. of History.
Ağrı /Turkey
meturklu@agri.edu.tr **ORCID ID** orcid.org/0000-0001-5777-7708

Alper Ay
Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatı Bölümü.
Res.Assist., Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Dept. of History and Arts
Sivas /Turkey
mecmzk@hotmail.com **ORCID ID** orcid.org/0000-0002-3035-1560

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan /April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 01 Haziran /June 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 513-538
DOI: doi.org/10.18505/cuid.309511

Rize Güneyce Osmân Niyâzî Efendi Tekke Kütüphanesi El Yazması ve Matbu Eserlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi

Öz: Bu çalışma Rize'nin İkizdere İlçesine bağlı Güneyce Köyünde bulunan ve hâlihazırda tarihi bir tekke camii olan Şeyh Camiinde muhafaza edilen eserlerin tespiti ve değerlendirilmesi üzerinedir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin (ö.1311/1893) halifelerinden olan Şeyh Osmân Niyâzî Efendi (1828-1909) kurduğu mezkûr tekkesinde el yazması ve matbu eserlerden müteşekkil bir kütüphane oluşturmuştur. Zaman içerisinde bu kütüphane işlevini kaybedince elde kalan eserler tekke camiinin altındaki bir odada muhafaza edilmiştir. Şeyh Osmân Niyâzî Efendi'nin bizzat vakfederek kurduğu kütüphanedeki bu eserler, ağırlıklı olarak dinî ilimlerle alakalıdır. Kitapların çoğunluğunu matbu eserler oluşturmakla birlikte belli sayıda el yazması da mevcuttur. Caminin bulunduğu konum itibariyle araştırmacıların doğrudan ulaşabilmelerinin kolay olmadığı bu eserler, bölgenin nemli iklimi ve haşereler yüzünden hızla yok olmaktadır. Kütüphanede halen mevcut eserlerin sayısının ve listesinin bugüne kadar yayınlanmamış olması böyle bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Bu sebeple camide bulunan elyazması ve matbu eserlerin tamamı gözden geçirilmek suretiyle bir tespit ve değerlendirme çalışması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmân Niyâzî Efendi**,** Tekke Kütüphanesi, Güneyce, El Yazması, Kitap.

The Determination and Consideration of Manuscript and Printed Books of Rize Guneyce Osmān Niyāzī Efendi Tekke Library

Abstract: This study is about the determination and consideration of the works kept in Sheikh Mosque which is already a historical tekke (dervish lodge) mosque in Guneyce village, in Ikizdere County, in Rize. Sheikh Osmān Niyāzī Efendi (1828-1909), one of Ahmed Ziyauddin Gumuşhānevī's caliphs, constituted a library containing manuscript and printed books in his tekke. When this library went to pieces in the process of time, the remained books were kept in a room under the tekke mosque. These books of the library that was founded by his own devotions of Sheikh Osmān Niyāzī Efendi, are largely about religious sciences. Though most of the books were printed, there are certain amount of handwritten manuscripts. These works that are not reachable easily because of

the location of the mosque have been perishing very fast because of the humid climate of the region and the insects. This study is necessary because the count and the list of the books in the library have not been published yet. So, a study of consideration and determination was conducted by examining all the manuscripts and printed books kept in the mosque.

Keywords: Osmān Niyāzī Efendi, Tekke Library, Guneyce, Manuscript, Book.

SUMMARY

An important part of the foundations established in the Ottoman Empire are educational activities. Since the libraries were indispensable for their scientific studies, foundations were also involved in this area. For the Ottoman geography, within the bounds of possibility a library has been tried to be built beside the madrasahs or in the *dergahs*. Especially in the nineteenth century, in the countryside the number of the libraries is increasingly important in terms of the recognition of the richness of the library, being known in scientific works and the drawing of students.

In the nineteenth century, Naqshibandī Sheikh Ahmed Ziyāuddīn Gumushhānawī who as a person of a religious order gave importance to the study of science, established a printing press in Istanbul with his own possibilities. Apart from the foundation library in Istanbul which was established by donating 500 gold, he has also installed three more libraries in the Black Sea Region (Rize, Bayburt and Of). It is estimated that Gumushhanawī has dedicated a total of 18,000 books to these libraries. Sheikh Osmān Niyāzi Efendi (1828-1909), one of the deputies of Sheikh Efendi who was appointed as trustee to these libraries in the Black Sea Region, created a library in the village of Guneyce in Rize's Ikizdere district. In addition, this work is based on the detection of the books found in the mentioned library in Guneyce.

Founded by Sheikh Osmān Niyāzi Efendi, this library was located on the upper floor of the mosque known as Sheikh Mosque; but according to the information obtained from the mosque officials, the artifacts that had gone to pieces in the course of time had been retained in a room under the *tekke* mosque. It is understood from this information that Osmān Niyāzi Efendi had preserved these books in the rooms inside the mosque where he did not have a

separate library building for the books. These books, which have been dedicated by Osmān Efendi personally, are mainly related to religious sciences. There is a certain amount of manuscripts in addition to printed books that are in majority. Many of these books have the Osmān Niyāzī Efendi's library foundation seal. The books in the library were recorded in the library book (still exist) prepared by Fershād Efendi, one of Osmān Niyāzī Efendi's deputies. In the near future Ismail Kara has made a new list of books in the library and made a comparison with this book. Both the library book and the lists created by Kara are kept in the library like other books and it makes difficult to access the contents of the books. It is also understood that the library is not interested enough due to its location and difficulties of access. Even though the mosque imams have been trying to preserve these books, there is a great damage caused by not using the books as well as the damages stemmed from the region's humid climate and pests. In addition to this, many attempts to re-bind the books to prevent defacement have caused some other destructions, such as the corruption of the original pages and giving the wrong name to the books. It has been determined that the numbers of leaves and even marginal nots are cut off in some new bound books.

155 books were registered in the library book prepared by Fershād Efendi. These books are Tafsīr, ʿAqā'id, Fiqh, Sufism, Hadīth, Uṣūl al-fiqh, Naḥv, Maʿānī, Ṣarf, Logic and Lugāt. As you can see, these books are the sources for the lessons taught at the *tekke* and the madrasahs. There are 142 books in 183 volumes on Ismail Kara's list. As far as we know, there are 147 books in the library today in 251 volumes. In these books, there are totally 32 volumes of manuscripts along with a manuscript library book. In a special wooden crate there is also the Qur'ān (thirty full part). The remaining 219 are composed of stone prints and printed works. 171 of these books are new volume, while the others (one of them is the Qur'ān in the crate) are in the volume of the period.

Thirty-one manuscripts in the library are arranged according to their artwork and physical conditions of them are explained in detail. When the record of the book was written, a sequence of author, title, language, copyright date, if available re-writing date, number of leaf, number of rows, and size were followed. In some of these books, the author's name, copyright date, date of re-writing and number of leaflets could not be determined. These are indicated by

putting a question mark (?). Apart from the printed and handwritten works found and compared in our work, the books which are not found in the library books are listed in a table. According to this table, 56 books were found in 64 volumes. It is understood that most of the books on the table were added to the library by Fershād Efendi in the period after the book classification. Apart from this, some of the books have been named different because of new binding.

In this study, it was aimed to present the valuable books for the education of madrasah and *tekke* culture, which are not known to anyone other than a limited number of people in a remote Black See village, to be brought to the service of researchers. However, it is necessary to carry out a comprehensive study on the other three libraries established by the efforts of Gumushhānawī other than this library. Most of the books that are dedicated to other libraries are unknown. Since our work on the identification of these precious books is not sufficient, it is necessary to move the books to a safe and accessible atmosphere by observing the foundation conditions and to carry out microfilm transfer process promptly. There are a lot of manuscripts and printed books in various villages, towns and cities of Anatolia which are unregistered, unrecognized and unknown by the academia. It is also essential that these books have to be recorded in the places where they are found and gain national awareness.

GİRİŞ

Osmanlı'da bir vakıf müessesesi olan kütüphaneler ilmî çalışmaların vazgeçilmezlerindendir. Bu bağlamda medrese ve kütüphane ilişkisi ulema ve talebe ilişkisi kadar sıkı olmak zorundadır. Bu sebepledir ki Osmanlı coğrafyası için medreselerin yanlarında veya tekkelerde imkânlar nispetinde bir de kütüphane kurulmaya çalışılmıştır. Özellikle XIX. yüzyılda kırsal kesimde sayıları artan kütüphanelerin[1] eser açısından zenginliği bölgenin ilmî çalışmalarda tanınması ve talebe çekmesi bakımından da önem arz etmektedir.

Gümüşhânevî tekkesi kurucusu olan Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Hazretleri (1813-1893) kendisinin ve dergâh mensuplarının maddi imkânlarıyla

[1] İsmail E. Erünsal, "Kütüphane", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara TDV Yay., 2003), 32.

İstanbul'da bir matbaa kurarak burada ilmî eserler bastırmış ve ücretsiz dağıtmıştır. Matbaanın yanı sıra 500 altınlık bir miktarla da İstanbul başta olmak üzere dört kütüphane kurdurduğu bilinmektedir. Bu kütüphaneler İstanbul, Bayburt, Of (Çufaruksa) ve Rize merkezde bulunmaktadır.[2] Gümüşhânevî'nin bu kütüphanelere toplamda 18.000 cilt kitap vakfettiği *Sefîne-i Evliyâ*'da kayıtlıdır.[3]

Gümüşhânevî'nin taşrada kurduğu vakıf kütüphanesi olan Bayburt Kütüphanesi'ne yazma, matbu ve çeşitli risaleleri ihtiva eden toplamda 784 cilt eser vakfettiği görülmektedir.[4] Bu kütüphanedeki eserlerin I. Dünya Savaşı sırasında Ruslar tarafından çalınarak Tiflis'e götürüldüğü, Ferşad Efendi'nin[5] (ö. 1929) Kazım Karabekir Paşa'ya (ö. 1948) konu ile ilgili yazdığı mektubundan anlaşılmaktadır.[6]

Of Çufaruksa'daki kütüphaneye ise 200 cilt kitap vakfetmiştir.[7] Bu kütüphane binası halen ayaktadır. Mezkûr bina 1970'li yıllarda Halkevi olarak kullanılmış ve içindeki kitapların çoğu farklı sebeplerle yok olmuş veya halka gelişigüzel dağıtılmıştır. Yetmişli yılların sonunda ise söz konusu eserler Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir Kur'an kursunda muhafaza altına alınmıştır.[8] İsmail Kara[*] kitapların halen kütüphane binasında muhafaza edildiğini belirtmektedir.

---

2 İrfan Gündüz, "Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 14 (Ankara TDV Yay., 1996), 276.

3 Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 2: 186.

4 Yusuf, Sağır, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphâneler" *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildirileri*, (2013, Ekim 3-5), 913.

5 Ferşad Efendi (1866-1929) de Gümüşhânevî Tekkesine mensup olup Osmân Niyâzî Efendi'nin halifesidir. Şeyhinin vefatından sonra bu bölgedeki Gümüşhânevî kütüphanelerinin mütevellilik görevini devralmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Kara, *Gümüşhânevî Halifelerinden Şeyh Osmân Niyâzi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2009), 47 ; Şevki Yavuz, "Ferşad Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (Ankara TDV Yay., 1995), 413.

6 Yavuz, "Ferşad Efendi", 414.

7 Sağır, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphâneler", s. 913.

8 Kara, *Şeyh Osmân Niyâzi Efendi*, 22-23.

[*] Prof. Dr. İsmail Kara bu köyde (Güneyce) doğmuştur. Şeyh Osmân Niyâzî Efendi ve tekkesi hakkında bir kitap çalışması yapmıştır. Lakin bu kitapta kütüphanedeki kitapların bir listesi mevcut değildir.

Rize'deki kütüphaneye de 100 cilt yazma ve matbu eser ile çeşitli risâlelerden oluşan 20 cilt kitap vakfetmiştir. Toplamda 120 cilt eserin vakfedildiği; ancak zaman içerisinde yeni kitapların vakfedilmesiyle bu sayının beş yüzü geçtiği anlaşılmaktadır.[9] Günümüzde zikredilen kütüphane binası ayakta olmayıp, içindeki eserlerin nerede olduğu hakkında da bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

Yukarıda bahsi geçen 3 kütüphane hakkında farklı çalışmalar bulunmakla beraber hâlihazırda bu kütüphanelere gönderilen vakıf eserlerinin tam bir tespitinin yapılamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mezkûr kütüphanelerin zaman içerisinde yıkıldığı veya kurumsal anlamda el değiştirdiği görülmektedir. Savaş dönemlerinde Ruslar tarafından kütüphaneler içindeki eserlerin götürülmüş olması veya daha sonraki zamanlarda (70'li yıllarda) kitapların halka gelişigüzel dağıtılmasından dolayı birçok eserin kaybolduğu düşünülmektedir.

Gümüşhânevî Tekkesi halifelerinden olan Osmân Niyâzî Efendi de (1828-1909) doğup büyüdüğü bölgede imkânları ölçüsünde, ağırlıklı olarak dinî ilimlerle ilgili eserleri kapsayan bir kütüphane kurma gayretine girişmiştir.

1. OSMÂN NİYÂZÎ EFENDİ TEKKE KÜTÜPHANESİ

Gümüşhânevî, taşrada kurdurduğu mezkûr vakıf kütüphanelerine halifelerinden olan Osmân Niyâzî Efendi'yi mütevelli ve müfettiş olarak atamıştır. Osmân Niyâzî Efendi bu göreve Şeyh Efendi tarafından Hicrî 1297-98 (1880) yılında atanmıştır.[10] Bu görevinin yanında Osmân Niyâzî Efendi kendi köyü olan Varda (Güneyce) merkez camiinde medrese hocalığı yapmıştır. Burada sarf ve nahiv okutmadığından, öğrencilerinin Of'a bağlı başka medreselere gittiği bilinmektedir. Böylece zaman içinde öğrenci kaybettiğinden halk ile arası açılmış ve Varda'nın yukarı kısmında, Kolekli Mahallesinde, yapımı 5-6 sene süren bir cami/tekke yaptırmıştır. Bu cami 1304 (1886-87) yılında Bilal Usta tarafından bitirilmiştir.[11] Osmân Efendi'nin Rize'ye gelmesiyle beraber Varda'daki göreve başladığı düşünülürse burada ancak bir iki sene kadar müderrislik yaptığı, aka-

[9] Sağır, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphâneler", 913; İshak Güven Güvelioğlu, "Osmânlı Devri Rize Kütüphaneleri", I. Rize Sempozyumu, (2007), 76-77.

[10] Kara, *Şeyh Osmân Niyâzi Efendi*, 25-26.

[11] Kara, *Şeyh Osmân Niyâzi Efendi*, 27.

binde Kolekli'de yapılan camiye geçtiği anlaşılmaktadır. Cami inşaatı 1304 (1886-87) yılında tamamlandığına göre, vefat tarihi olan 19 Mart 1325 yılına kadar bu camide irşat faaliyetlerini yürütmüştür. İsmail Kara'ya göre Şeyh Efendi bu cami/tekkede 14 yıl kadar irşat faaliyetlerini yürütmüştür; ancak caminin yapım tarihi ile Osmân Niyâzî Efendi'nin vefat tarihi arasında en az 21 yıl vardır. Şeyh Efendinin 14 yıl dergâhta irşat faaliyetinde bulunduğu göz önüne alındığında, kalan 9 yıl ile ilgili elimizde bir bilgi yoktur.

Bu çalışmanın konusu, bahsi geçen kütüphanelerden ziyade, Gümüşhânevî'nin halifelerinden olan Osmân Niyâzî Efendi'nin Güneyce'deki Kolekli Mahallesinde kurduğu tekke kütüphanesinin eserlerini tespit etmek ve değerlendirmektir. Bu kütüphanenin, caminin içerisinde bir bölümde kurulduğu tahmin edilmektedir. Bu bölümdeki eserler şu anda caminin altındaki bir odada muhafaza altındadır. Bu eserlerin birçoğunun üzerinde Osmân Efendi'nin kütüphane vakfı mührü bulunmaktadır. Bu mühürde "*Tarikat-ı Nakşibendiyye'den Vardalı eş-Şeyh Osmân Niyâzî b. Hüseyin'in evlâdiye şartıyle kütüb-i mevkûfesinin mührüdür 1315*" ibaresi yazmaktadır. Mühürdeki Hicrî 1315 (1897-98) yılı kütüphanenin bu yıl kurulduğu izlenimini vermektedir. Ancak daha öncesinden bu eserlerin burada bulunduğu ve mührün sonradan yaptırılıp eserlere vurulduğu ihtimal dairesindedir.

Kütüphanede bulunan eserler Osmân Niyâzî Efendi'nin halifelerinden Ferşad Efendi tarafından hazırlanan ve hala mevcut olan kütüphane defterine kaydedilmiştir. Yakın bir zamanda ise İsmail Kara, kütüphanede bulunan eserlerin yeni bir listesini çıkarmış ve bu defterle mukayesesini yapmıştır. Gerek kütüphane defteri gerekse Kara'nın oluşturduğu listelerin diğer eserler gibi kütüphane içinde kalması, kitapların mahiyeti ve muhtevasına araştırmacıların ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca kütüphanenin yerinin sapa ve ulaşımının da zor olması kütüphaneye ilgiyi azaltmıştır.

Mezkûr kitapların birçoğunun Osmân Niyâzî Efendi'ye ait olduğu Ferşad Efendi'nin kütüphane defterinin sonuna yazdığı şu nottan anlaşılmaktadır: "*Sahife-i sâbıklarda yazılmış olan kitaplar ve âriyeten ulemâ ve talebe yed'inde bulunub da girüye gelince bilumun Hacı Osmân Nîyâzi Efendi ibn Hüseyin Efendi Hazretlerinin vakıflarıdır. Şöyle ki evlâd ve evlâd-ı evlâdından kıyamete kadar ulemâ ve okuyanlara meşrûta olup Hüdâ na-kerd ilmiye silsilesi kesilirse Gümüşhânevî eş-Şeyh el-Hac*

Ahmed Ziyâüddîn İbn Mustafa Hazretlerinin kütüphanesine gideler. Böylece kendüm şehadet iderim. Başka bilenler mühürlerin buraya darb idsünler vesselam. Fî Rebiülâhir1329" Bu ifadelere ilaveten bir kısım eserlerin de Gümüşhânevî dergâhından temin edildiği kütüphane defterindeki şu notta açıklanmıştır: *"Gümüşhânevî Hoca Efendimizin vakıflarından 8 adet Garâib ve diğer Garâib ve şerhler vardır, 7 adet Şerh-i Garâib, Trabzon'dan sanduk ile gelen Râmuz ve şerhleri".* Anlaşılıyor ki eserlerin önemli bir kısmı Osmân Efendi'nin kendi imkânlarıyla kütüphaneye kazandırılmıştır. Ancak kendi evlatlarından kimse kalmazsa bu eserlerin ortada kalmaması ve kaybolmaması için -diğer 3 kütüphanedeki vakıf eserleri gibi- müntesibi olduğu Gümüşhânevî tekkesi vakıf kütüphanesine teslim edilmelerini istemektedir.

Eserlerin çoğunda Osmân Niyâzî Efendi kütüphane vakfı mührü bulunmaktadır. Ferşad Efendi tarafından hazırlanan kütüphane listesinde kayıtlı olan bazı eserlerde ise hiçbir mühre rastlanmamaktadır.

2. KÜTÜPHANE VE ESERLERİN FİZİKİ DURUMU

Cami görevlilerinden edinilen bilgilere göre bu kitaplar caminin üst katında yer alan hücre halindeki odaların birisinde muhafaza edilmekteydi. Ancak daha sonra kitaplar caminin altına yapılmış kitaplıklara yerleştirildiği bildirilmektedir. Bu bilgilerden hareketle Osmân Niyâzî Efendi'nin eserler için müstakil bir kütüphane binası yaptırmadığı, caminin içindeki bölmelerde bu eserleri muhafaza ettiği anlaşılmaktadır.

Ferşad Efendi tarafından hazırlanan kütüphane defterinde 155 eser ismi[12] kaydedilmiştir. İsmail Kara'nın listesinde 183 cilt halinde 142 eser mevcuttur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kütüphanede bugün 251 cilt halinde 147 eser bulunmaktadır. Bu eserlerin içinde el yazması kütüphane kayıt defteri ile beraber toplam 32 cilt yazma eser mevcuttur. Özel ahşap sandık içerisinde de cüzler halinde (30 tam cüz) Kur'ân-ı Kerîm vardır. Kalan 219 tanesi ise taş baskı ve matbu eserlerden oluşmaktadır. Toplam 251 cildin 171 tanesi sonradan yapılmış yeni ciltli, diğer eserler (bunlardan birisi 30 cüzlük sandık içindeki Kur'ân-Kerîm'dir) ise dönemin eski cildindedir.

[12] Defterde bazı eserler için cilt sayısı belirtilmediğinden, 155 eserin kaç ciltten oluştuğu tespit edilememiştir.

Cami görevlilerinden edinilen bilgilere göre kitapların aşırı derecede yıpranmış olması ve ciltlerin dağılmasından dolayı cami yetkilileri ve ilçenin önde gelenleri tarafından bu eserler ehil olmayan bir mücellide verilmiş ve kitaplar ciltlenmiştir. Her ne kadar eserler ciltlemeler neticesinde dağılmaktan kurtarılmışsa da mücellidin bilhassa yazma eserleri enine ve boyuna bilgisizce kestiği görülmüştür. Bu kesim sonucunda yazma eserlerin neredeyse tamamında varak numaraları ve bazı derkenar ifadeler kesilmiştir. Eserlerin varak sayısı tarafımızdan tespit edilmiş ve sonraki araştırmacılara kolaylık olması niyetiyle eserlerin arka kapağına varak sayıları kurşun kalemle not edilmiştir.

Dönemin cildiyle kaplı bulunan eserlerin birkaçı hariç, diğer eserler oldukça yorgun, yıpranmış ve bazıları da dağılma noktasına gelmiştir. Eserler güveler tarafından tahrip edilmeye başlanmış, sayfa araları da oldukça tozlanmıştır. Birkaç cilt de (kütüphane kayıt defteri de dâhil) fareler tarafından kemirilmiştir. Ama kitaplar için asıl tehlike, bölgenin iklim şartlarından dolayı neme maruz kalmalarıdır. Hatta bazı yazma eserlerin sayfaları birbirine yapışmış haldedir. Bu ciltlerin birkaç tanesi deri, bir kısmının sırtı deri, diğerlerinin ise kartondur.

Kitaplar haricinde mezkûr cami imamının tevafuk eseri bulduğu bir de matbu tarikat tomarı mevcuttur. Çeştiyye, Bayramiyye, Celvetiyye, Sühreverdiyye, Halvetiyye, Kübreviyye, Rufâiyye, Kâdiriyye, Bedeviyye, Mevleviyye, Desûkiyye, Nakşîbendiyye, Şâzeliyye, Sâ'diyye ve Bektâşiyye tarikatlarının kollarıyla beraber silsilesi bulunan bu tomarda Nakşî silsilesi üzerinde özellikle durulmuş ve Mevlâna Hâlid-i Bağdâdi'den (ö. 1242/1826) sonra gelen halifeler ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Oldukça yıpranmış tomar, başı ve sonuna ait müteaddit yerlerden yırtılmıştır.

Aşağıda oluşturulan listede (*Tablo 1*) ilk olarak Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kütüphane defterindeki liste verilmiştir. İkinci kısımda İsmail Kara'nın hazırladığı listedeki kitaplar yazılmış, son kısımda ise tarafımızdan tespiti yapılan eserler listelenmiştir. Belirlediğimiz listedeki eserleri kaydederken şöyle bir usul uygulanmıştır: Dönemin cildiyle kaplanmış eserlerin kapaklarında herhangi bir yazı bulunmadığından iç sayfaları tetkik edilerek eserlerin isim tespiti yapılmıştır. Sonradan ciltlenen eserler ise kapaklarında veya sırtlarında yazan isimlere göre kaydedilmiştir. Yeni ciltlemede kitapların bir kısmının ismi oriji-

nal halinden farklı olarak yazılmıştır. Örneğin orijinal ismi "Ḥadîâ-i Erbain Şerḥi" olan eser üzerindeki yeni ciltte "40 Ḥadîâ" olarak isimlendirilmiştir. Bu bağlamda tabloda da görüleceği üzere bir kısım eserlerin isimleri farklılık arz etmektedir. Bu problem, bütün eserlerin dijital ortama aktarılarak eser isim tespitinin tekrar yapılmasıyla çözülebilecek niteliktedir.

	Kütüphane Defteri Listesi	**İsmail Kara Listesi**	**Güncel Liste**
1.	Âl-i 'İmrân Sûresinden birkaç sayfa Y.*	Âl-i 'İmrân Sûresi Y.	**
2.	Ḳur'ân-ı Kerîm Y. (2 Adet Büyük Boy)	Ḳur'ân-ı Kerîm Y. Ciltli Muhafaza İçinde (1 Adet)	
TEFSİR KİTAPLARI			
3.	Ḳaḍı Beyḍâvî Y. (2 Cilt)[13]	Beyḍâvî Tefsîri Y.[14]	Tefsîr-i Ḳaḍı Beyḍâvi Y. (2 Adet) Farklı yazma nüshalardır
4.	Ḫâzin (4 Cilt)	Ḫâzin Tefsîri (3 Cilt)	Ḫâzin Tefsîri (1.3.4. Cilt)
5.	Celâleyn (4 Cilt)	Celâleyn Şerḥi Cemel (4 Cilt)	Celâleyn Şerḥi Cemel (1.2.3.4. Cilt)
6.	Tıbyân (2 Cilt)	Tıbyân Tercümesi (2 Cilt)	Tıbyân Tercümesi (1. Cilt)
7.	Tefsîr-i Kebîr (6 Cilt)	Tefsîr-i Kebîr (5 Cilt)	Tefsîr-i Kebîr (Râzî) (3.3.4.5.6 Cilt)
8.	Şeyhzâde 'ale'l-Ḳaḍı (5 Cilt)	Şeyḫzâde Ḥâşiyesi (5 Cilt)	Şeyḫzâde Ḥâşiyesi (1.2.3.4.5.6. Cilt)
9.	Seyale'l-kûtî ale'l- Ḳaḍı	Seyale'l-kûtî ale'l- Ḳaḍı	Ḥâşiye-i el-Ḳaḍı el-'Abdulḥakîm es-Seya'l-kûtî
10.	Celâleyn Esbâbu'n-Nuzûl ve Nâsıḫ Mensûḫ	Celâleyn Tefsîri	Celâleyn Tefsiri (1.2.3.4. Cilt)
11.	Raḥmân Tefsîri		

[13] Kadı Beydâvî Tefsiri kütüphane defterinde bir adet iki cilt olarak yazılmış olmasına rağmen bizim tespitimize göre bu eser tek ciltlik iki farklı nüshadan oluşmaktadır.

[14] Kara, ikinci cildin olmadığını kaydetmiştir. Ancak tespitlerimizde bu cilt de mevcuttur.

*Y. yazma eser.

** Kütüphane defterinde ve Kara'nın hazırladığı listede olup da şu anda kütüphanede mevcut olmayan eserler.

'AKÂİD KİTAPLARI			
12.	Şerḥu'l-Mevâḳıf	Şerḥ-i Mevâhit	Şerḥu'l-Mevâḳıf (2 Adet)
13.	Celâl	Celâl 'Akâid	Celâl 'Akâid
14.	Gelenbevî 'ale'l-Cemâl (2 Adet-2 Cilt)	Ḥaşiye-i Gelenbevi 'ale'l- Celâl	Ḥaşiye-i Gelenbevî 'ale'l-Celâl (2 Adet)
15.	Sevâdü'l-'Aẓîm		
16.	Âmentü Şerḥi	Âmentü Şerḥi	
17.	Seya'l-kûtî 'ale'l-ḫayâli	Seya'l-kûtî 'ale'l-ḫayâli	Seya'l-kûtî 'ale'l-ḫayâli
18.	Ramazan Efendi 'Ali Şerḥü'l-'Akâid	Ramazan Efendi	'Akâid Şerḥi[15]
19.	Ebü'l-Münteha 'ale'l-Fıḳḥu'l-Kebîr Y.	Ebü'l-Münteḥâ	Ebü'l-Münteḥâ Y.
20.	Emâlî Şerḥi Y.	Emâlî Şerḥi	Emâlî Şerḥi Y.
21.	Şerḥ-i 'Akâid	Şerhü'l-'Akâid Y.	Şerḥü'l-'Akâid Y.
22.	Risale-i 'Akâidü'l-İslam		
23.	'Iṣâm-ı 'ale'l-'Akâid	Ḥâşiye-i 'Iṣâm-ı 'ale'l-'Akâid	Ḥâşiye-i 'Iṣâm-ı 'ale'l-'Akâid
FIKIH KİTAPLARI			
24.	Menâsik	Mevâmîü'l-Menâsik	Mevâmîü'l-Menâsik[16]
25.	Neylü'r-Reşât fî-Emri'l-Cihat		
26.	Cevheretü'n-Neyyire	Ḳudûrî Şerḥi Cevhere	Cevheretü'n-Neyyîre Şerh-i Muhtasarü'l-Ḳudûrî
27.	Dürer	Gurer Şerḥi Dürer	Dürer Şerḥü'l-Gurer (1. Cilt)
28.	Manẓûme-i Fıḳıh (2 Adet 2 Cilt)	Manẓûme	Manẓûme (1 Cilt)
29.	Ḥaleb-i Sağîr Y.	Ḥaleb-i Sağîr Y.	Ḥaleb-i Sağîr (3Y.+1M, Matbu)
30.	Terciḥü'l-Beyyinât Y.	Terciḥü'l-Beyyinât Y.	Tercîḥü'l-Beyyinât Y.
31.	Necâtü'l-Gâfilîn (2 Adet 2 Cilt)		

15 Bu eserin Defterdeki Ramazan Efendi'nin *Akâid Şerhi*'ne karşılık geldiğini tahmin etmekteyiz.

16 Cildin kapağında Mecâmîü'l-Manâsik yazılmıştır.

32.	Risale-i Üstüvânî Y.	Risale-i Üstüvânî	Risale-i Üstüvânî Y.
33.	Fetevâ-yı ‘Ali Efendi		Fetevâ-yı ‘Ali Efendi
34.	Şerḥ-i Şerâiti’l-İslam Seyyid ‘Ali-zâde	Şerḥ-i Siratü’l-İslam	Şerḥ-i Şeri‘ati’l-İslam es-Seyyid ‘Ali-zâde
35.	Mevḳûfâtî (2 Cilt)	Mevḳûfâtî (2 Cilt)	Mevḳûfâtî (1. 2. Cilt)
36.	Dâmâd	Damad-ı Multeḳâ Şerḥi	Mülteḳâ Şerḥi
37.	Multeḳâ Y. (2 Adet 2 Cilt)		
38.	Kitâbü’l-‘Âbir fi’l-Ensar ve’l-Muḥâcir	Kitâbü’l-‘Âbir	Kitâbü’l-‘Âbir (2 Adet)
39.	Mu‘addilü’ṣ-Ṣalâti’l-Birgivî Y.	Mu‘addilü’ṣ-Ṣalât Y.	Mu‘addilü’ṣ-Ṣalât Y.
40.	Mızraḳlı (2 Adet)	İlmiḥâl	Mızraḳlı İlmihâli
41.	Ḥalebî Tercümesi Baba Ṭaği		Ḥalebî Tercümesi Baba Ṭaği
42.	Ḳudûrî	Ḳudûrî	Ḳudûrî
43.	Dürr-i Yekta Şerḥi		Dürr-i Yekta Şerḥi
44.	Tebyînü’l-Kelâm Y.	Tebyînü’l-Kelâm Y.	Tebyînü’l Kelâm Y.
45.	Resâil Y.	Resâil Y.	Resâil Y.
46.	Risale-i Ḳadı-zâde Y.		
47.	Metn-i Eyyühe’l-veled		
48.	Pend-i ‘Aṭṭar	Pend-i ‘Aṭṭar	Pend-i ‘Aṭṭar
49.	Rûḥu’l-‘Ârifîn	Rûḥu’l-‘Ârifîn	Rûḥu’l-‘Ârifîn
50.	Bostânü’l-‘Ârifîn		
51.	Menakıb-ı Veliyyâtü’n-Nesâi		
52.	Tuḥfe-i Vehbi	Tuḥfe-i Vehbi	Tuḥfe-i Vehbi
53.	Vaṣiyyet-i Birgivî Y.	Vaṣiye-i Birgivî Y.	Vaṣiyyet-i Birgivî Y.
54.	Risale-i Maḥbûb		
55.	Durretü’l-‘Azîziyye		
56.	Tecvîd Y.		
57.	Du‘â-i Cevşen-i Kebir		
TASAVVUF KİTAPLARI			
58.	Ṭariḳat-ı Muḥammediyye Şerḥ-i Receb Efendi	Ṭariḳat-ı Muḥamme-diyye Şerḥ-i Receb Efendi	Ṭariḳat-ı Muḥamme-diyye Şerḥ-i Receb Efendi

59.	H̱âdimî ‘ale’t- Ṭariḳat	Ṭariḳat-ı Muḥammedi-ye Şerḥi (H̱âdimî) (2 Adet)	Berîḳatü’l-H̱âdim[17]
60.	Maḥẕar-ı ‘ala-Pendü’l-‘Aṭṭar	Maḥaḍar Şerḥi	Maḥaḍar Şeḥhi
61.	Şerḥü’ş-Şifaü’ş-Şehâbeddin (4 Adet)	Şifa Şerḥi (Şihâb) (4 Adet)	Şifa Şerḥi (Şihâb) (1.2.4. Cilt)
62.	Risâle-i H̱âlidiyye	Risâle-i H̱âlidiyye	Risâle-i H̱âlidiyye
63.	Menâḳıb-ı Çihâr-yâr		
64.	Cenk-nâme Y.		
65.	Mevhibetü’l-Vehhâb		
66.	Meclis-i EẖIâliye		
67.	Nüzhetü’l-Mecâlis	Nüzhetü’l-Mecâlis	Nüzhetü’l-Mecâlis (1)
68.	Dürretü’n-Nâṣiḥîn	Dürretü’l-Nasiḥîn	Dürretü’n-Nâṣiḥîn
69.	H̱uṭbe		
70.	Şâhidî Şerḥi Y.		Ḥadiâ-i Erbain Şerḥi Y.[18]
71.	Ḳıt‘atü mine’l-H̱âdimî ‘ale’t-Ṭarîḳa Y.		
72.	Ḥadiâ -i Erbain Şerḥi Birgivî Y.	Ḥadiâ -i Erbain Şerḥi Y	Birgivî Ḥadiâ-i Erbain Şerḥi Y. (2 Adet)
73.	Teshîlü’l-Menâfi‘	Teshîlü’l-Menâfi‘	Teshîlü’l-Menâfi‘
74.	Delâ’il-i me‘a’ş-Şerḥ-i Tercüme		
75.	Kenzü’l-‘İrfân		
76.	H̱arputî ‘ale’l-Ḳaṣîde	H̱arputî ‘ale’l-Ḳaṣîde	Ḳaṣîde-i Bürde
77.	Reşeḥât-ı ‘ayne’l-ḥayât	Reşeḥât-ı ‘ayne’l-ḥayât	Reşeḥât-ı ‘ayne’l-ḥayât
78.	Risale-i Ḥacamât		
79.	Hediyyetü’z-Ẕakirîn		
80.	Esrârü’l-Fâtiḥa Y.		
81.	Ḥasbiḥâlü’s-Salik		
82.	H̱uṭbe-i Edirne Müftisi		
83.	Delâ’il-i ‘Abdulḳâdir	Delâ’il-i Ḥayrât	Delâ’il-i Ḥayrât
84.	Manẓûme Y.		
85.	Nuṣret Efendi		

17 Bu eser yeni ciltlemede bu şekilde yazılmıştır.
18 Yeni cildin kapağında böyle isimlendirilmiştir.

86.	Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Münferice	Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Münferice Y.	Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Münferice Y.
87.	Devâü'l-Müslimîn		
88.	Ḳaṣîde-i Bürde Şerḥi Y.	Ḳaṣîde-i Bürde Şerḥi Türkçe Y.	Ḳaṣîde-i Bürde Şerḥi Y.
89.	Şerḥ-i Yunus Emre		
90.	Dalâ'il Şerḥi Ḳara Davud	Şerḥ-i Delâ'il	Şerḥ-i Delâ'il
91.	Câmi'ü'l-'Uṣûl	Câmi'ü'l-'Uṣûl Y.	Câmi'ü'l-'Uṣûl
92.	Mecma'u'l-Aḫzâb cild-i evvel		
93.	Niyâzî		
94.	Tuḥfe-i Vesemiyye	Tuḥfe-i Vesemiyye Y.	Tuḥfe-i Vesemiyye
95.	Ḫazînetü'l-Esrâr	Ḫazînetü'l-Esrâr	Ḫazînetü'l-Esrâr
96.	Kitabü'n-Necât İsmail Hakkı		
97.	Esrârü't-Ṭarîḳ		
98.	Gülistân Y.		
99.	Mücerrebât-ı Deyrebî		
ḤADÎS̱ KİTAPLARI			
100	Râmûz	Râmûzü'l-Eḥâdîå	Râmûzu'l- Eḥâdîå (1.2.3.3.4.4.4.5. Cilt)
101	Levâmi'ü'l-'Uṣûl Şerḥ-i Râmûz (5 Cilt)	Levami'ü'l-'Uṣûl (5 Cilt)	Levâmi'ü'l-'Uṣûl (7Adet-1.1.2.2.3.5.5. Cilt)
102	Tenbîḥü'l-Gafilîn	Tenbîḥü'l-Gafilîn	Tenbîḥü'l-Gâfilîn
103	Tuḥfe-i Vehbi	Tuḥfe-i Vehbi	
104	Ḫaṭa ve Ṣevâbü'r-Râmûz Y.		
105	Delâ'il Y.		
106	Garâib-i Eḥâdîå	Garâib-i Eḥâdîå	Garâib-i Eḥâdîå (8 Adet)
107	Şerḥ-i Garaibü'l-Eḥâdiå		
108	Esâmir-i Ṣaḥîḥ el-Buḫâri	Esâmir	
109	Ḥadiå-i Erbain Şerḥi	Ḥadiå-i Erbain Şerḥi	40 Ḥadiå
110	Dâvud el-Ḳarṣî	Dâvud el-Ḳarṣî	Dâvud el-Ḳarṣî Ḥadiå Şerḥi
111	Şemâ'il-i Şerîf Y.	Şemâ'il-i Şerîf Y.	Şemâ'il-i Şerîf Y.
112	Münacât-ı Kur'ân es-Seyyid Nâ'imî		

FIKIH USÛLÜ KİTAPLARI			
113	Ḥâşiye-i Ṭarsûsi	Ḥâşiye-i Ṭarsûsi	Ḥâşiye-i Ṭarsûsi
114	Mir'âtü'l-Uṣûl	Mir'âtü'l-Uṣûl	Mir'âtü'l-Uṣûl
NAHİV KİTAPLARI			
115	Cedîd-i Aṭâli	Cedîd-i Aṭâli	Cedîd-i Aṭâli
116	Mu'rîbü'l-Kâfiye		İ'râbü'l-Kâfiye
117	Muḥarrem (1. Cilt noksan)	Muḥarrem (Şerḥ-i Câmi') (2 Adet)	Muḥarrem (4Adet-1.2.,1.2.,1.2.,2. Cilt)
118	Molla Câmi'	Molla Câmi'	Molla Câmi' (6 Adet 1'i Eski Cilt)
119	Naḥiv Cümlesi Y.	Naḥiv Cümlesi Y.	Naḥiv Cümlesi Y.
120	Şerḥ-i Ḳavâidü'l-İ'râb	Ḳavâidü'l-İ'râb	Ḳavâidü'l-İ'râb
121	'Avâmil Tuḥfesi	'Avâmil Tuḥfesi	'Avâmil Tuḥfesi
122	Niyâzî 'ale'l-İẓhâr	Şerḥ-i Niyâzî (İẓhâr Şerhi)	İẓhâr Şerḥi (7 Adet)
123	Netâyîcü'l-Efkâr	Netâyîcü'l-Efkâr (2 Adet)	Netâyîcü'l-Efkâr (2 Adet)
124	'Aliyyü'l-Ḳûşî	'Aliyyü'l-Ḳûşî	
125	'Abdülgafûr	Ḥâşiye-i Cami' 'Abdül-gafûr	Ḥâşiye-i Cami' 'Abdül-gafûr
ME'ÂNİ KİTAPLARI			
126	Muḥtaṣarü'l-Me'ani Y. (1 Adet Yazma, 1 Adet Matbu)	Muḥtaṣarü'l-Me'ani Y.	Muḥtaṣarü'l-Me'ani Y. (1 Adet Yazma, 3 Adet Matbu)
127	Desûḳî (2 Adet)	Desûḳî Ḥâşiyesi (2 Adet)	Ḥâşiye-i 'alâ Muḥtaṣa-ri'l-Me'âni'l-'Alâmeti'l-Desûḳî (1. 2. Cilt)
128	Şerḥ-i 'Alâka-i Anṭalî	Şerḥ-i 'Alâka-i Antalî	Şerḥ-i 'Akâid-i Antalî
129	İsti'âre-i 'İṣâm	İsti'âre-i 'İṣâm Risale-i Feridî	İsti'âre-i 'İṣâm
130	Seyâl-kûti 'ale'l-Muṭavvel	Seyâl-kûti 'ale'l-Muṭavvel	Seyâl-kûti 'ale'l-Muṭavvel
131	Ḳaradepeli	Ḳaradepeli	Ḳaradepeli
132	'Abdulvehhab fi'l-Âdâb		
SARF KİTAPLARI			
133	Seyyid 'ale'l-'İzzî	Seyyid 'ale'l-'İzzî	Seyyid 'ale'l-'İzzî
134	Ṣarf Cümlesi Y.		

135	Mustağne'ş-Şurûḥ	Mustağne'ş-Şurûḥ	Mustağne'ş-Şurûḥ
136	Deyikḳoz		
137	Saadeddîn 'ale'l-'İzzî	Saadeddîn 'ale'l-'İzzî	Saadeddîn 'ale'l-'İzzî
138	Îmânü'l-İnẓâr (2 Adet)	Îmânü'l-İnẓâr (2 Adet)	Îmânü'l-İnẓâr (2 Adet)[19]
139	Garâibü'l-İ'lâl		
MANTIK KİTAPLARI			
140	Taṣavvurât	Taṣavvurât	Taṣavvurât (3 Adet)
141	Leâri 'ale'l-Ḳaḍı Mîr	Leâri 'ale'l-Ḳaḍı Mîr	Leâri 'ale'l-Ḳaḍı Mîr Ḥâşiyesi
142	Dürr-i Nâci (2 Adet)[20]	Dürr-i Nâci/Ḥâşiye-i Dibâce-i Dürr-i Nâci (2 Adet)[21]	Dürr-i Nâci
143	Ḳıyas 'ale'l-Fenârî	'Ale'l-Fenârî	'Ale'l-Fenârî Şerḥi[22]
144	Şemsiyye Ḥâşiyesi	Şemsiyye	Şemsiyye (2 Adet)
145	Şevḳî 'ale'l-Fenârî		
146	Muğni't-Ṭüllâb	Muğni't-Ṭüllâb	Muğni't-Ṭüllâb
147	'İṣâm-ı 'ale't-Taṣarrufât	'İṣâm-ı 'ale't-Taṣarrufât	
148	'Ale'l-Fenâri Ḳara Ḫalil	'Ale'l-Fenâri Ḳara Ḫalil	'Ale'l-Fenâri Ḳara Ḫalil
149	Meḥmed Emin 'alâ Cihe-tü'l-Vaḥdet	Muḥammed Emin 'alâ Cihet	
LÜGAT KİTAPLARI			
150	Ḳâmus	Ḳâmusü'l-Oḳyanus	Ḳâmusü'l-Oḳyanus (1.2.3. Cilt)
151	Şubḥâ-ı Şıbyân	Şubḥâ-i Şibyan	Şubḥa-i Şıbyân
152	Tercüme-i Kuddûsî li'l-Muḳanṭarat		
153	Şerḥ-i Ḳânûn-ı Arâzî		
154	Ḳahrü'l-Vücûhi'l-Âsîbe		
155	Nüsahalık ve Dualar Y.	el-Ḳıssatü ve'd-Du'a[23]	el-Ḳıssatü ve'd-Du'a Y.

---

19 Yeni cildin sırtında İmam olarak yazılmıştır.

20 Kütüphane defterinde "Hâşiye-i Dibâce" adlı eser muhtemelen ayrı olarak yazılmamış "Dürr-i Nâci" adı altında 2 adet olarak kaydedilmiştir.

21 Kara'nın listesinde Dürr-i Nâci adında toplamda üç adet eser bulunmaktadır.

22 Cilt kapağında böyle yazılmıştır.

23 Kara'nın listesinde matbu olarak kaydedilmiştir. Ancak Eser yazma ve yeniden ciltlenmiştir. Bizim listede de görüleceği üzere yeni cilt üzerinde bu şekilde isimlendirilmiştir.

Tablo 1. Kütüphane listesi (Kütüphane defteri listesi, İsmail Kara listesi, tarafımızdan hazırlanan güncel liste)

Tablo 1'deki eserler kütüphane defterindeki sıra ve bölüm başlıkları gözetilerek tanzim edilmiştir. Bu eserler hem İsmail Kara'nın hem de bizim tespit ettiğimiz güncel listedeki eserlerle karşılaştırılarak tabloya eklenmiştir. Tabloda görüleceği üzere kütüphane defterindeki bazı eserlerin isimleriyle diğer listelerde yazılan isimler farklılık arz etmektedir. Bunun sebepleri arasında gerek kütüphane defterinde yazılan kısaltma isimler, gerekse yeni ciltleme esnasında verilen yanlış isimlendirmeler zikredilebilir. 95 eser her üç listede de mevcuttur. Ancak bazı eserler cilt adedi olarak farklılık arz etmektedir. Bunun dışında bazı eserler kütüphane defterinde yazma veya matbu şeklinde kaydedilmişken bunun aslında tam tersi olduğu görülmektedir. Bu durumda eserlerin bir kısmının kütüphane defterine yanlış kaydedilme ihtimali ortaya çıkmaktadır. 50 eser sadece kütüphane defterinde kayıtlı olup, diğer listelerde yoktur. 5 eser ise kütüphane defteri ve İsmail Kara'nın listesinde olmasına rağmen güncel listemizde gözükmemektedir. Kalan 5 eser de kütüphane defteri ve güncel listede bulunan ancak Kara'nın listesinde tespit edemediğimiz eserlerdir. Bu durum Osmân Niyâzî Efendi ve Ferşad Efendi döneminde bu eserler mevcut iken sonraki dönemlerde kaybolduğunun bir göstergesidir. Kara'nın listesinde olup da şu anda tespit edemediğimiz eserlerin varlığı da kütüphanedeki kitapların hala kaybolmaya devam ettiğinin bir göstergesidir.

El Yazması Eserler

Kütüphanede mevcut olan 31 adet elyazması eser künyelerine göre sıralanmış ve fiziki durumları detaylı şekilde açıklanmıştır. Eserin künyesi yazılırken müellifi, eserin adı, dili, telif tarihi, varsa istinsah tarihi, varak sayısı, satır sayısı ve ebadı şeklinde bir sıra takip edilmiştir. Bu eserlerin bazılarında eserin müellifi, telif tarihi, istinsah tarihi ve varak sayısı tespit edilememiştir. Bunlar soru işareti (?) koyulmak suretiyle belirtilmiştir.

1. Ali b. İbrahim b. Halil ... Mustafa Efendi, '***Aḳâid Şerḥi***, D.(Dili) Türkçe, H.(Hicrî)1314, vr.(Varak) 160, st.(Satır)19,Eb.(Ebat) 7x20 cm.

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçeveli, söz başları belirsiz, harekesiz, cilt içinde bir de ferâiz kitabı mevcut.

2. Birgivî, (ö.1573) ***Ḥadîs-i Erbain Şerḥi***, D. Arapça, H. (?), vr. 129, st. 26, Eb. 10X20 cm.

Fiziki Durum: Dönemin deri cildinde, birinci varak tezhipli, çerçeveli, harekesiz, söz başları belirsiz.

3. Molla Ahmed b. Hacı Ömer b. İbrahim b. Hacı Mustafa, ***Ebu'l-Müntehâ***, D. Arapça, H. (1086), vr. 32, st. 15, Eb. 7x16.

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başlarının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiş, harekesiz, son varakta eserin Cemâziye'l-âhir ayında cumartesi günü duha vaktinde tamamlandığı kayıtlıdır. Son satırda "*bunı yazdım yadigâr olsun içün bunı yazana okuyan bir dua itsün içün*" yazılıdır.

4. (?), ***Ehl-i Sünnet 'Aḳâidi***, D. Türkçe, H.(?) ist. (İstinsah Tarihi) (?), vr. 115, st. 15, Eb. 9x17

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları kırmızı, harekeli.

5. (?), ***el-Ḥadîsü'l-Muḥtelife,*** D. Arapça, H.(?), ist. (?), vr. 122, st. 15, Eb. 11x19

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekeli.

6. İbrahim Alemdar, ***Haẓa Ḳıssatu'l-'Abdullah İbn Selâm***, D. Arapça, H. 5 Muharrem 1212, vr. 107, st. 9, Eb. 7x11

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçeveli, harekeli, konu başlıkları kırmızı.

7. (?), ***Emalî Şerḥi***, D. Türkçe-Arapça, ist. H. 1233, vr. 60, st. karışık, Eb. 6x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz. Ciltte irili ufaklı sekiz risale bulunmaktadır.

8. Beydâvî, ***Envâru't-Tenzîl ü Esrâru't-Te'vîl***, D. Arapça, H. (?), vr. 384, st. 27, Eb. 10x19

Fiziki Durum: Dönemin deri cildinde, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

9. (?), ***Ḥadîs-i Erbain Şerḥi***, D. Türkçe-Arapça, H. bilmeceli ebced, vr. 99, st. 20, Eb. 10x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz. Eserin sonunda iki varaklık Arapça manzume bulunmaktadır ve manzumenin 1198 yılında yazıldığı kayıtlıdır. Eserin tarihi ise müellifin beyanına göre ebced hesabıyla bilmeceli olarak düşülmüştür.

10. İbrahim Halebî, ***Ḥaleb-i Ṣağîr***, D. Arapça, H. (?), vr. 143, st. 19, Eb. 9x15

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz. Eserin son varağındaki tarih kaydı silinmiş.

11. İbrahim Halebî, ***Ḥaleb-i Ṣağîr***, D. Arapça, H. (?), vr. 190, st. 15, Eb. 6x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

12. İbrahim Halebî, ***Ḥaleb-i Ṣağîr***, D. Arapça, H. (?), vr. 260, st. 21, Eb. 7x16

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçeveli, söz başları belirsiz, harekesiz.

13. (?), ***Ḥüseyniyye,*** D. Arapça, H. 1296, vr. 90, st. 11, Eb. 5x12

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

14. Beydavî, ***Tefsîr-i Ḳaḍı Beyḍavî,*** D. Arapça, ist. H. 1181, vr. 309, st. 29, Eb. 10x20

Fiziki Durum: Dönemin cildinde, çerçeveli, söz başları kırmızı, harekesiz.

15. (?), ***Ḳadın İlmiḥâli,*** D. Arapça, H. (?), vr. 17, st. karışık, Eb. 7x15

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

16. (?), ***Ḳaṣîde-i Bürde Şerḥi***, D. Türkçe-Arapça, H. (?), vr. 216, st. 17, Eb. 9x18

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

17. ***Ḳur'ân-ı Kerîm***, D. Arapça, H. (?) Eb. 7x12

Fiziki Durum: Dönemin deri cildinde.

18. (?), ***Mu'addilu'ṣ-Ṣalât***, D. Arapça, H. (?), vr. 34, st. 21, Eb. 7x15

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

19. (?), ***Muḫtasaru'l-Me'ânî,*** D. Arapça, H. (?), vr. 129, st. 15, Eb. 8x17.

Fiziki Durum: Amatör cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

20. (?), ***Muhtelif Ḳaṣîdeler***, D. Türkçe, H. 1199, vr. 109, st. karışık, Eb. karışık

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, eser içinde muhtelif şairlerden derlenen tasavvufî şiirler bulunmaktadır.

21. (?), ***Naḥiv Cümlesi***, D. Arapça, H. 1223, vr. 49, st. 17, Eb. 6x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

22. (?), ***Resâil,*** D. Türkçe-Arapça, H. (?), vr. 368, st.karışık, Eb. karışık

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz. Eserde irili ufaklı 85 risale bulunmaktadır.

23. (?), ***Risâle-i Şerḥü'l-Ḥadiå***, D. Arapça, H. (?), vr. 52, st. 23, Eb. 8x18

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçeveli, söz başları belirsiz, harekesiz.

24. Üstüvânî Mehmed Efendi, ***Risâle-i Üstüvânî,*** D. Arapça, ist. 1124, vr.(?), st. 17, Eb. 7x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçeveli, söz başları belirsiz, harekesiz, eserde irili ufaklı çok sayıda risale vardır.

25. (?), ***Şemâil-i Şerîf***, D. Arapça, H. 1279, vr. 119, st. 13, Eb. 5x13

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

26. (?), ***Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Münferice***, D. Arapça, H. (?), vr. 95, st.17, Eb. 6x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçevesiz, söz başları kırmızı, harekesiz, sondan eksik.

27. (?), ***Şerḥu'l-'Aḳâid***, D. Arapça, H. (?), vr. 229, st. 25, Eb. 9x16

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

28. (?), ***Tebyînü'l-Kelâm***, D. Arapça, H. (?), vr. 99, st. 19, Eb. 8x16

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz.

29. (?), ***Tercîhü'l-Beyyinât***, D. Arapça, H. (?), vr. 200, st. 11, 6x12

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları kırmızı, harekesiz.

30. Birgivî, ***Vaṣiyyet-i Birgivî***, D. Türkçe, H. (?), vr. 40, st. 13, Eb. 9x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz, sondan eksik.

31. Cemâlî, ***Yûsuf u Züleyhâ***, D. Türkçe, H. (?), vr. 254, st. 15, Eb. 6x14

Fiziki Durum: Amatörce yapılan cildinde, varak numaraları kesilmiş, çerçevesiz, söz başları belirsiz, harekesiz, sondan eksik, yazı türü talik.

Şu ana kadar tespit edilmiş ve karşılaştırılmış matbu ve elyazması eserlerin haricinde kütüphanede mevcut olup kütüphane defterinde kaydına rastlanmayan eserler aşağıdaki tabloda (*Tablo 2*) listelenmiştir. Bu tabloya göre 64 cilt halinde 56 eser tespit edilmiştir. Tablodaki eserlerin çoğunun Ferşad Efendi'nin kitap tasnifinden sonraki dönemlerde kütüphaneye eklendiği anlaşılmaktadır. Bunun dışında aşağıdaki eserlerin bir kısmının yeni ciltlemeden kaynaklı farklı şekillerde isimlendirildiği de görülmektedir.

Güncel Liste Ve Kara'nın Listesinde Olan Eserler	**Sadece Güncel Listede Olan Eserler**	**Sadece Kara'nın Listesinde Olanlar**
Kütüphane Defteri Y.	Ḳur'ân-ı Kerîm Y. (Küçük Boy)	Naḥiv cümlesi
Kadın İlmiḥali Y.	Ehl-i Sünnet İnancı Y.	Şerḥ-i Avâmil
el-Ḥadîâü'l-Muḥtelife Y.	Aḳâid Şerḥi Y.	Ḥüseyniyye
Ḥüseyniyye Y.	Namazın Şartları (2 Adet)	
Yûsuf u Züleyhâ Y.	Enisü'l-Âbidîn	
Risale-i Şerḥ-i Ḥadîâ Y.[24]	Kitâb-ı Muḥammediye (Kemâlât-ı Aḥmediyye)	
Muhtelif Ḳaṣîdeler Y.	Kur'ân Muallimi	
Ḳur'ân-ı Kerîm	Elif ba Kitâbı	
Tuḥvetü'l-İḫvân	Maḳsat-ı Tâlibîn	
Letâifü'l-Ḥikem (6 Adet)	Kafiyenin Metni	
Şerḥ-i Merâḥü'l-Ervâḥ	el-Muḥtasarat (fi'l-Mesâil et-teherat fi'l-İbâdât)	
Aruz-ı Türkî	Peygamberlerin Mucizeleri	
Misbâḥü'l-Münîr		
İhyâü'l-Hacc	Tarifât Şerḥi	
Müfli-zâde	Fıḳıḥ Kitâb-ı Mülteḳâ	
Telḫisü'l-Me'ânî	Namaz ve Zekât	
Yâsin Tefsiri Hamâmî	Şefaatü'l-Mü'minîn	
54 Farz	Fenârî İsagoci Şerḥi (Fenârî Ders Kitabı)	
Ḳurbân Risâlesi	Kârîye Ders Kitabı	
Fennü'l-Münâẓara	Meçhul (Kapağı Yok)	
Taṣavvurat Ḥaşiyesi (3 Adet)[25]		

24 Bu eser yeni ciltle ciltlenmiştir. Ancak birkaç sayfa başka bir eserin son kısmı izlenimi vermektedir.

25 Kara dört adet olduğunu not etmiştir.

Emsile Şerḥi Ders Kitabı		
Kitâbü'l-Mecâlis		
Ḥâşiye-i Seyyid		
Mizânü'l-İntiẓâm		
Beyḍâvî Tefsiri[26]		
Aḥmediyye[27]		
Ḥallü'l-Esrâr		

Tablo 2. Kütüphane defterinde olmayan veya farklı isimlerle ciltlenmiş eserlerin listesi

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Gümüşhânevî tekkesi halifelerinden Osmân Niyâzî Efendi'nin gayretleri ile bir araya getirdiği medrese eğitimi temelli eserlerin, Osmân Efendi'nin kendi uğraşları sonucunda yaptırdığı camisinde muhafaza edilmekle beraber akademik camiaya yeterince duyurulamadığı görülmektedir. Eserlerin muhtevası incelendiğinde görülüyor ki Gümüşhânevî dergâhının bakış açısına uygun bir kütüphane oluşturulmuştur. Yani bu anlayış doğrultusunda sadece tasavvufî ilimler değil, aynı zamanda şer'î ilimler de okutulmuştur. Bunun yanında aruz ve şiir ile alakalı eserlerin de bulunması, tekkenin sanata yakın olduğunun bir göstergesidir. Kitap listeleri bütün olarak değerlendirildiğinde kütüphanede genel itibariyle Ehl-i Sünnet çizgisinde olan eserlerin ağırlıkta olduğu görülüyor. Bununla birlikte farklı görüşlerden eserler de yok değildir. Kadızâde ve Birgivî'nin eserlerinin okutulması tekkenin karşıt görüşlere kapalı olmadığına işarettir.

Kütüphane defterinde bulunan kitap listesi nazar-ı dikkate alındığında kitapların ait oldukları ilim dallarına göre tasnif edildiği görülür. Kitabın yazarı, telif tarihi, dili gibi konular, kitapların listesi oluşturulurken dikkate alınmamış, kitabın hangi ilimle alakalı olduğuna bakılmıştır. Bu bakış açısı ile liste incelendiğinde dokuz tefsir, on iki akâid, otuz beş fıkıh, kırk iki tasavvuf, yirmi beş Arapça, on mantık ve altı tane de lügat kitabı olduğu görülür.

---

26 Kara ilk cildin baştan 72 sayfasının eksik olduğunu belirtmiştir. Ancak kaç cilt olduğunu yazmamıştır. Bizim tespitlerimize göre iki cilt mevcuttur.

27 Güncel listede 2 Adet "*Ahmediyye*" mevcuttur.

Tasavvuf kitaplarının çokluğu burasının bir tekke kütüphanesi olmasından ileri gelmektedir. Tefsir kitaplarına bakılınca aralarında Celâleyn, Tıbyan ve Tefsir-i Kebir bulunmaktadır. Bu eserler Anadolu sahasında gerek tekkelerde gerek medreselerde tefsir üzerine okunan en yaygın kitaplardandır. Fıkıh'ta Mülteka, Arapça'da Muharrem gibi eserlerin listede olması kütüphanenin iyi bir Arapça ve İslamî eğitim vermek maksadıyla kurulduğu anlaşılabilir. Akaid, mantık ve hadis kitaplarının sayısı ve içeriği de yine bu bakış açısının bir sonucu olarak karşımıza çıkar.

Kütüphanede Gümüşhânevî tekkesinde telif edilen eserler bulunmakla beraber aynı sahada yazılmış başka eserler de mevcuttur. Örneğin Ramuz, Gümüşhânevî Efendi'nin telif ettiği bir hadis kitabı olarak tekkede uzun yıllar okutulmuştur. Kütüphane listesinde de Ramuz mevcuttur fakat sadece bu esere bağlı kalınmamış, hadis alanında dergâh dışında telif edilen eserler de nazar-ı dikkate alınmıştır.

Kütüphane listesinde dikkatimizi çeken bir diğer husus ise batı literatürüne ait kitapların mevcut olmayışıdır. Şiire ve sanata uzak olmayan bu tekke kütüphanesinde felsefe sahasında eserlerin olmaması dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada, hâlihazırda mezkûr caminin altında bir kitaplıkta muhafaza edilen bu eserlerin derli toplu bir envanter tespiti yapılmıştır. İlk aşama olarak Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan kütüphane defterindeki eserler gözden geçirilerek listelenmiştir. İkinci aşamada İsmail Kara'nın kütüphane defterini esas alarak mevcut eserleri kıyasladığı listeye ulaşılmıştır. Son olarak da her iki liste karşılaştırılmış ve hâlihazırda kütüphanede muhafaza edilen eserler tek tek incelenerek söz konusu listelerle karşılaştırılmıştır. Her üç liste de karşılaştırmalı olarak tablo halinde sunulmuştur.

Bu çalışma kapsamında kütüphanede bulunan yazma eserler daha ayrıntılı incelenerek, yazmaların listesi, müellifleri, varak sayıları, durumları, ebatları gibi teknik bilgiler de dâhil olmak üzere, söz konusu envanter listesinde bulunmayan yazma eserlerin tespiti yapılarak bir tasnif çalışması oluşturulmuştur.

Kitaplar cami imamları tarafından muhafaza edilmeye çalışılsa da gerek bulunulan coğrafyanın nemli iklimi gerek haşerelerin verdiği düzeltilemez zararlar, gerekse kitapların kullanılmamasından, dolayısıyla bakımsızlığından

doğan çok büyük tahribatların olduğu ilk bakışta göze çarpan acı gerçekler olarak belirmiştir. Bunların dışında tahrifatı önlemek için kitapların birçoğunun yeniden ciltlenme çabası eserlerin daha fazla bozulmasını önlemesine rağmen, amatörce yapıldığından –orijinalliğinin bozulması, yanlış isim verilmesi gibi- başka birtakım tahribatlara sebebiyet vermiştir.

Bu kıymetli eserlerin tanıtımı hakkında yapılan söz konusu tespit çalışmasının yeterli olmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla eserlerin vakıf şartlarına riayet edilmek suretiyle hem güvenli hem de ulaşılabilir bir ortama taşınması ve mikrofilme aktarım işleminin ivedilikle yerine getirilmesi gerektiği yönünde bir kanaat hasıl olmuştur.

KAYNAKÇA

Erünsal, İsmail E.. "Kütüphane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* c. 27:32. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gündüz, İrfan. "Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* c. 14:276. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Güvelioğlu, İshak Güven. "Osmânlı Devri Rize Kütüphaneleri". *I. Rize Sempozyumu.* Rize. 2007

Kara, İsmail. *Gümüşhânevî Halifelerinden Şeyh Osmân Niyâzi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

Osmânzade Hüseyin Vassaf. Sefine-i Evliya. haz. Mehmed Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.

Sağır, Yusuf. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphâneler". *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildiri Kitabı.* Gümüşhane. 2013.

Yavuz, Şevki. "Feşad Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* c. 12:413. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
***CUID,* June 2017, 21 (1): 539-576**

Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbiriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örneklemi

The Relation of al-Asmāʾ al-Ḥusnā (God's Beautiful Names) to Each Other at the End of Qur'ānic Verses: The Sample of al-ʿAzīz - The Victorious, The Almighty

Hatice Şahin Aynur
Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., *Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,*
Department Of Science of Reading The Glorious Qur'an and Types of Reciting
Samsun /Turkey
haticesaahin@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-5214-7547

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Ocak / January 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs/May 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 539-576
DOI: doi.org/10.18505/cuid.288683
Atıf/Cite as: Şahin, Hatice Aynur. "Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbiriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örneklemi - The Relation of al-Asmāʾ al-Ḥusnā (God's Beautiful Names) to Each Other at the End of Qur'ānic Verses: The Sample of al-ʿAzīz - The Victorious, The Almighty". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 539-576. doi: 10.18505/cuid.288683.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbiriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örneklemi

Öz: Bu makalede, Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de geçen isimleri, "azîz" ismi özelinde ele alınmakta ve beraberinde zikredilen diğer isimlerle ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Allah'ın isimleri çeşitli çalışmalarda farklı boyutlarıyla ele alınmış olsa dahi, bunların bir isim zaviyesinden (azîz) işlenmediği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda araştırmadaki amaç "azîz" isminin anlam alanını belirleme çalışması ve birlikte kullanılmalarından ötürü azîz terimine rengini veren kavramları tespit etme çabasıdır. Çalışmada, Kur'ân'da toplamda on bir isimle yan yana zikredilen azîz ve "yegâne güç sahibi" Allah'ın, gücünü kullanmasında izzetine eşlik eden "hakîm", "alîm", "rahîm", "kerîm", "vehhâb", "gafûr, gaffâr", "hamîd", "muktedir", "zü'ntikâm", "cebbâr" gibi bağlantılı sıfatları işlenmektedir. Makalede, incelenen sözcüklerin manalarını tespit ve ilgili kelimelerin anlam yakınlığını gözlemlemek amacıyla klasik sözlük eserleri özellikle kullanılmaktadır. İlaveten kavramların İslam medeniyetindeki yerini görmek ve algılayabilmek maksadıyla klasik tefsir kaynaklarından yararlanılmaktadır. Bunların yanında konu ile ilgili güncel eserler ve akademik çalışmalara da yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Kur'ân, Sıfat, Azîz, Esmâ-i Hüsnâ.

The Relation of *al-Asmāʾ al-Ḥusnā* (God's Beautiful Names) to Each Other at the End of Qur'ānic Verses: The Sample of *al-ʿAzīz* - The Victorious, The Almighty

Abstract: In this paper, the names of Allah mentioned in The Glorious Qur'ān, especially the name *'azīz* and its relation to other names will be examined. It is observed that although several studies analyze the names of Allah by different aspects, they do not study God's names by focusing only on a single name (*ʿazīz*). In this context, the aim of this research is to identify the semantic field of the name *'azīz* and to determine the concepts that give a novel touch to this term due to coexistence. In this study, the name *'azīz* which is mentioned together with eleven names in total, and related attributes of Allah, who is "the sole owner of power", accompanying His greatness on execution of His power, which are *al-ḥakīm* (perfectly wise), *al-ʿalīm* (all knowing), *al-raḥīm* (all merciful), *al-karīm* (bountiful, generous), *al-wahhāb* (bestower), *al-ġafūr*, *al-ġaffār* (all

forgiving, ever forgiving), *al-ḥamīd* (all praiseworthy), *al-muqtadir* (all determiner, the dominant), *al-dhūntiqām* (the avenger), *al-jabbār* (the powerful, irresistible) are discussed. Classical dictionary sources are exclusively used in the paper, in order to determine the meanings of the inspected words and to observe semantic affinity of the related words. In addition, classical exegesis sources are used to see and perceive the position of the concepts in cultural tradition of Islam. Furthermore, related current works and academic studies are also included.

Keywords: Allah, Qur'ān, Attribute, *ʿAzīz*, *al-Asmāʾ al-Ḥusnā,* The Beautiful names of God.

SUMMARY

It is observed that although the Most Beautiful Names of Allah (*al-Asmāʾ al-Ḥusnā*) is a topic that is studied in many recent works through different aspects, the relationship of these names with each other is not examined by focusing on a single name. To fill this gap in the literature, the Most Beautiful Names of Allah mentioned in The Glorious Qur'ān will be studied with particular focus on the name *al-ʿAzīz*. Thus, the objective of the research is to ascertain the semantic field of the name *al-ʿAzīz* by determining the definition of it and the adjectives that are used together with it.

The word *ʿazīz* is used adjacent to eleven different names on The Glorious Qur'ān in total. The adjective *ʿazīz* which originates from the root word *ʿizz* or *ʿizzat* (excellence) that means supreme, powerful, strong and not incapable. For Allah, the attribute *al-ʿazīz* comprises "being ever victorious" and "being unique", mentioned in this form at forty surahs (chapters of the Glorious Qur'ān), ninety-nine times, namely equal in number with the Most Beautiful Names. Almost in half of these forty-seven places, it is matched with the word *ḥakīm*. The word *ḥikma* comprises of several miscellaneous meanings stems from the verb *ḥ-k-m*, is an infinitive, and because of its meaning to place something into its place by comprehending its essence exactly, *ḥakīm* means the one who places everything in its correct place. In this context, the work done firmly are called *iḥkâm*, and the task done perfectly is called *muḥkem*, and the one who does this kind of work is called *ḥakīm*. The word *ʿazīz* is mentioned in forty-

seven places together with *ḥakīm* which enables us to determine the word that gives a novel touch to the word *ʿazīz* and to clarify the framework of meaning of the adjective *ʿazīz*. The point in question suggests that "power and superiority" reach significance whenever they accompany *ḥikma*. The meaning of coexistent usage of adjectives *ʿazīz* and *ḥakīm* can be summarized as, with the name "العزيز", Allah is superior to everything, His will overcomes every cause and effect. Contradicting His will is impossible as well as there is no power to change His will. Allah is at the same time "الحكيم", has the authority (*ḥukm*) and wisdom (*ḥikma*). Without necessitating any reason, He does what He does wisely, in correct manner; His will is absolute wisdom. He is the executor with dignity as well as with wisdom. He performs by connecting the beginnings of what He commits to their ends, superimposes hidden to them, thoroughly and properly. Opposed to *zelīl* which means weak and poor, *ʿazīz* expresses that Allah's power, strength and might is eternal. No power can surmount His being the ultimate victorious. The name *al-ḥakīm* on the other hand, points out that everything Allah does is based on divine wisdom because of His eternal erudition. As there is wisdom in His commandments and prohibitions, all of His doings are steadfast (*muḥkam*).

Another attribute that is used together with *ʿazīz* is the adjective *ʿalīm*. It means "knowing very well", "knowing thoroughly well", exaggerative form of *ʿalīm* that means knowing, comprehending, recognizing. When attributed to Allah, *ʿalīm* means encompassing and knowing thoroughly every single thing, apparent, hidden, unseen, seen, small, big. The attributes *ʿazīz* and *ʿalīm* are mentioned together in six places in total in the Qur'ān. Their coexistence might be summarized as: Allah has the supreme power, at the same time knows thoroughly. Namely He is irresistibly victorious and *ʿazīz*, and whenever He decrees He is *ʿalīm*. Because He is the One who knows past, present and future, seen and unseen, living things and non-living things. He is The One who has the power to know the deeds of human beings, their beneficences, the pious ones, the cruel ones, whatever in the hearts, namely all the information.

There are coexistences of the name *ʿazīz* with the attributes that contain the meaning of erudition as well as mercy. In this sense, the names *raḥīm* (infinitely merciful), *karīm* (generous), *ġafūr* (forgiver and hider of faults), *ġaffār* (forgiving), and *wahhāb* (giver of all) accompany the name *ʿazīz*. The name *ʿazīz*

is used with some concepts frequently, with some other, occasionally and with some, rarely as mentioned above. This is true for the concepts we refer here, too. It is proper to focus on the word *raḥīm* as a summary since it has the most frequent usage. The word *raḥīm* stems from the root *r-ḥ-m* and has the meaning of showing abundant mercy that is in the form of adjective of resemblance (*ṣıfat al-mushabbaha*) or exaggerative present participle (*ism al-fāʿil*), matches with *ʿazīz* in thirteen places. These usages definitely point out the limitless mercy of the sole power. At the end of the verses, with the expression الرحيم ا لعزيز , first the name *ʿazīz* then the name *raḥīm* is mentioned. Here, His mentioning Allah's being *ʿazīz* before His being *raḥīm* is to emphasize that He is not obliged to show mercy because of His weakness for tormenting. On the contrary, He points out that notwithstanding His Excellence which involves the meanings of *qāhir* (prevailing), supreme and victorious, He shows mercy. Because the more mercy arises from the source of perfect and complete power the more precious it is in terms of status. In other words, although Allah has the power to take revenge from the nonbelievers whenever He wishes, since He is *raḥīm* (merciful), He delays His torment by giving them the chance to repent and turn back to belief.

In addition to what quoted above, the coexistence of *ʿazīz* with attributes referring to power which appears in general, at the end of verses that address nonbelievers, reminds nonbelievers the "sole power, invincible ever, absolute victorious". On the other hand, the use of *ʿazīz* with praise indicates that no other power than this One deserves praise. Namely, it is pointed out that, by *ʿazīz*, Allah is powerful enough to deserve to be accepted as God and worshipped; and by *ḥamīd*, He is entitled to be praised in the actions and deeds of believer servants. This, at the same time means to emphasize the characteristics of the One to be accepted as "God". A warning that it must not be worshipped to the one that lacks the mentioned qualifications. Eventually, Allah introduces Himself with His dignity, wisdom and mercy to believers; with His dignity, power, ownership of vengeance and His being competent to the nonbelievers, depending on the circumstance of discourse.

GİRİŞ

Allah'ın en güzel isimleri, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde yer almakla birlikte tarih boyunca Müslümanların ilgi konusu olmuştur. Sıfatların Kur'ân-ı Kerîm'de yer alışlarına geçmeden önce hadislere bakılacak olursa en önemli yekûnun "esmâ-i hüsnâ" ismiyle aktarılan rivâyetlerde bulunduğu görülecektir. Bu rivâyetlerin kısmen farklılık arz eden her biri, Allah'ın güzel isimlerini doksan dokuz olarak aktarmaktadır.

İslam tarihinde, ilimlerin tedvini öncesinden başlayarak devam eden dönemlerde branşlaşmanın oluşması, söz konusu sıfatların farklı bilim dallarında tartışılmalarına boyut eklemiştir. Başta kelâmcılar olmak üzere bazı müfessirler, bu tartışmalarda aktif olarak yer almaktadırlar.

Çalışmamızda Allah'ın sıfatlarını, hadis aktarımlarındaki varyantlar ya da kelâmî boyutların dışında, Kur'ân ekseninde ve özellikle de âyet sonlarındaki esmâ-i hüsnâ çerçevesinde işleyeceğiz. Burada sadece âyetler üzerinden hareket etmemizin sebebi, bu çalışmanın bir makale boyutunda olması ve diğer tartışmaların konuyu farklı mecralara taşıması endişesidir. Buna ilaveten adı geçen branşlarda bu meselenin ayrıntılı bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Esmâ-i hüsnânın âyet sonlarındaki sıfatlarla sınırlandırılmasının nedeni ise çalışmanın kapsamının makale ile sınırlı olmasıdır.

Makalemizde Allah'ın Kur'ân'da geçen isimleri, spesifik olarak âyet sonlarındaki isimler ve "azîz" ismi özelinde işlenecektir. On bir isimle yan yana zikredilen azîz, Allah'ın izzetinin hangi isimleriyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca azîz sıfatının ilim, rahmet, güç ve övgü içerikli sıfatlarla kullanıldığı tespit edilmektedir. Bu sıfatların araştırılması ve anlaşılmaya çalışılmasının, izzet sahibi Allah'ı tanımada ve vahiy gerçeğini kavramada etkili olacağı kanaatindeyiz.

Makalede, Arap dilinin incelikleri ve anlam yelpazesinin genişliği hakkında fazlaca bilgi veren lugatlar kullanılmaktadır. Bunlardan İbn Fâris'in (ö. 395/ 1004) Mekâyîs'ı, Cevherî'nin (ö. 400/ 1009'dan önce) *Sıhâh'ı*, Râgıb İsfehânî'nin (ö. 502/1108) *Müfredât'ı,* İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Nihâye'si*, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisanü'l-'Arab'ı* yararlanılan başlıca kaynaklardır. İlaveten klasik tefsir kaynaklarının bu çalışma için zorunluluğu izaha muhtaç değildir: Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân'ı,* Fahruddin Râzî'nin (ö. 606/1210)

Mefâtihu'l-Gayb'ı, İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm'i* istifade edilen temel eserlerdir. Son olarak güncel tez ve makalelere değinmek gerekirse bu konunun bir tezden ziyade makale konusu olabileceğini vurgulamakla birlikte benzer bir çalışmaya da ulaşılmadığı dikkatlere sunulmalıdır. Lakin farklı açılardan yakın konuların ele alındığı ve incelenen çalışmaların bir kısmı olarak şunlar sayılabilir: Emine Öğük'ün, "Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi" isimli doktora tezi, Emrullah Yüksel'in, "İlâhî Fiillerde Hikmet", Hacer Çakmak'ın, "Hz. Mûsâ- Bilge Kul Kıssasının Hikmet Boyutu ve Allah- İnsan İlişkisi Açısından İçerdiği Mesajlar", başlılarıyla yayınlanan makaleleridir.

1. AZÎZ TERİMİNİN TANIMI

İzz veya İzzet a-z-z (-ز -ز- ع) kökünden sıfat olan azîz, üstün, güçlü, kuvvetli, aciz olmayan[1] manalarına gelmektedir. Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) birisi olarak kullanılan azîz, burada mutlak galip ve daima üstün gelen[2] anlamlarını içermektedir. *Daima galip olmasıyla* zâtî, *eşi ve benzeri bulunmaması*[3] ile tenzîhî sıfatlar grubuna dâhil olmaktadır.

Azîz kelimesi "Azîz" formuyla Kur'ân-ı Kerîm'de kırk surede doksan dokuz[4] kez tekrarlanmaktadır. Esmâ-i hüsnânın sayısına eşit olan bu kullanımda kırk yedi yerde "Hakîm" (حكيم)[5] kelimesiyle, on üç yerde "Rahîm"

---

1 İbn Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemu meḳāyîsi'l-luġa* (Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), " 'iz" md., 4: 38- 39; Ebû Nasr İsmaîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luġa (eṣ-ṣıḥâḥ)* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), " 'iz" md., 3: 885; Râġıb el-İṣfehânî, Ḥüseyn b. Muḥammed, *Müfredâtü elfâẓi'l- Ḳur'ân* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), " 'iz" md., 563; İnbü'l-Es̱îr, Muḥammed b. Muḥammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-Ḥadîs ve'l-es̱er* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2014), " 'iz" md., 2: 199; İbn Manẓûr, Ebu'l-Fażl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrem b. 'Alî b. Aḥmed el-Enṣârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru İḥyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), " 'iz" md., 9: 185, 186; Asım Efendî, *el-Ûkyânûsu'l-besîṭ fî tercemeti'l-ḳāmûsi'l-muhîṭ* (yy: Âsitâne, ts), " 'iz" md., 2: 187.

2 Cevherî, *Ṣıḥâḥ,* " 'iz" md., 3: 886; İbn Manẓûr, *Lisânü'l-'Arab,* " 'iz" md., 9: 185.

3 İbn Manẓûr, *Lisânü'l-'Arab,* " 'iz" md., 9: 185.

4 Abdulbâḳī, Muḥammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-mufehres* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 564- 566.

5 el-Bakara 2/ 129, 209, 220, 228, 240, 260; Âli 'İmrân 3/ 6, 18, 62, 126; el-Mâide 5/ 38, 118; el-Enfâl 8/ 10, 49, 63, 67; et-Tevbe 9/ 40, 71; İbrâhîm 14/ 4; en-Nahl 16/ 60; en-Neml 27/ 9; el-'Ankebût 29/ 26, 42; er-Rûm 30/ 27; Lokmân 31/ 9, 27; Sebe' 34/ 27; Fâtır 35/ 2; ez-Zümer 39/ 1; Gâfir 40/ 8; eş-Şûrâ 42/ 3; el-Câsiye 45/ 2, 37; el-Ahkâf 46/ 2; ed-Hadîd 57/ 1; el-Haşr 59/ 1, 24; el-Mümtehine 60/ 5; es-Saff 61/ 1; el-Cum'a 62/ 1, 3; et-Teğâbun 64/ 18; en-Nisâ 4/ 56, 158, 165; el-Fetḥ 48/ 7, 19.

(رحيم),[6] yedi yerde "Kavî" (قوي),[7] altı yerde "Alîm" (عليم),[8] beş yerde "Gafûr-Gaffar," (غفور غفار),[9] dört yerde "zü'ntikâm" (ذوانتقام),[10] üç yerde "Hamîd" (حميد),[11] bir yerde "Vehhâb" (وهاب),[12] bir yerde "Cebbâr" (جبار),[13] bir yerde "Kerîm" (كريم),[14] bir yerde de "Muktedir" (مقتدر),[15] ile geçmektedir. Söz konusu seksen dokuz kullanımın dışında kalan on yerde[16] ise azîz kelimesi yanına diğer sıfatlardan herhangi birini almadan geçmektedir.

Yukarıdaki aktarımdan da anlaşılacağı üzere azîz, bazı kelimelerle çok sık bazı kelimelerle daha az, bazı kelimelerle ise nadiren kullanılmaktadır. Bu durum, azîz'in anlamını ve çerçevesini netleştirmekte bizlere yardımcı olmaktadır. Hiç şüphe yok ki kelimeye rengini veren en önemli kavram "Hikmet"tir. Tüm kullanımlarının neredeyse yarısı olan kırk yedi yerde birlikte geçmeleri gücün ve üstünlüğün hikmetle birlikte olduğunda mana kazanacağını akla getirmektedir. İlmin, hükmetmedeki rolüne bakıldığında, "Alîm ve Hakîm"in birlikte kullanımları güce yön verme bakımından hikmetsiz gücün güç sayılamayacağı şeklinde anlaşılabilir.

Azîz ve hakîm sıfatlarının birlikte kullanımı kelâmî tartışmalarda fazlaca karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda Mutezile, adı geçen sıfatların birlikte zikredilmesinin, gücü kullanmada hikmetin zorunluluğuna işaret ettiğini söylemektedir.[17] Buna göre Allah'ın, azîz sıfatından sonra hakîm sıfatını kullanması, kendi gücünü hikmetiyle bizzat kendisinin sınırladığını vurgula-

---

6 eş-Şu'arâ' 26/ 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217; er-Rûm 30/ 5; es-Secde 32/ 6; Yâsîn 36/ 5; ed-Duhân 44/ 42.

7 Hûd 11/ 66; el-Hacc 22/ 40, 74; eş-Şûrâ 42/ 19; el-Hadîd 57/ 25; el-Mücâdele 58/ 21; el-Ahzâb 33/ 25.

8 el-En'âm 6/ 96; en-Neml 27/ 78; Yâsîn 36/ 38; Gâfir 40/ 2; Fussilet 41/ 12; ez-Zuhruf 43/ 9.

9 Fâtır 35/ 28; Sâd 38/ 66; ez-Zümer 39/ 5; Gâfir 40/ 42; el-Mülk 67/ 2.

10 Âl-i 'İmrân 3/ 4; el-Mâide 5/ 95; İbrâhîm 14/ 47; ez-Zümer 39/ 37.

11 İbrâhîm 14/ 1; Sebe' 34/ 6; el-Burûc 85/ 8.

12 Sâd 38/ 9.

13 el-Haşr 59/ 23.

14 ed-Duhân 44/ 49.

15 el-Kamer 45/ 42.

16 et-Tevbe 9/ 128; Hûd 11/ 91; Yûsuf 12/ 30, 51, 78, 88; İbrâhîm 14/ 20; Fâtır 35/ 17; Fussilet 41/ 41; el-Feth 48/ 3.

17 Geniş bilgi ve benzer görüşler için bk. Ḳādî 'Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-Usûl'i-l- ḫamse* (yy: Mektebetu Vehbe, 1996), 156, 157.

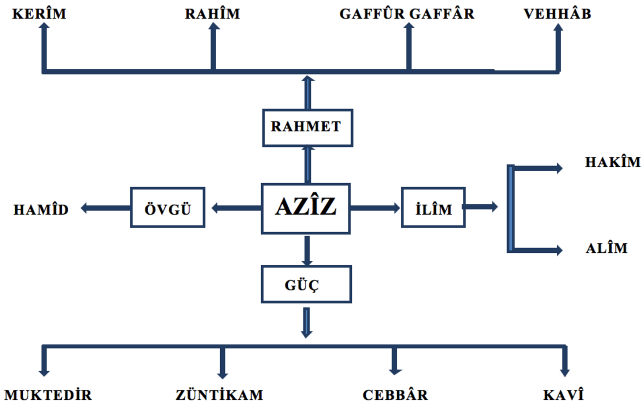
maktadır. Eş'ariler, hikmet sahibi oluşunun zorunluluk değil cevaz manasında olmasına ve Mâtürîdîler ise Allah'ın fiillerinin bir zaruretin değil, hikmetinin gereği lütfa dönüşmesine dikkat çekmektedirler.[18] Bütün bu yorumlar, Allah'ın izzet ve hikmet çerçevesinde yaratması ve fiillerini gerçekleştirmesi gerçeğine gölge düşürmemektedir. Kelâmî tartışmalar bizzat konumuzu ilgilendiren hususlar olmadığı için bu kadarı ile kifâyet edilecektir.

Yine "Rahîm"in on üç yerde "Azîz"e eşlik etmesi izzetin rahmet eşliğinde kemale ereceğini düşündürmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında birlikte kullanımların bir kategorisinin olması kaçınılmazdır. Rahmet üst başlığının altında toplayacağımız "Kerîm", "Rahîm", "Gafûr" ve "Vehhâb" kavramları "Azîz" kavramıyla yan yana kullanıldığında âyetin kendi içindeki bağlamı da dahil güç ve rahmet dengesine dikkat çekmektedir. Rahmet bağlamında ele alınabilecek "Kerîm" sıfatı da bir yerde azîze eşlik etmektedir. Lakin burada her iki sıfat da Allah'a değil, istihzavârî olarak insana nispet edilmiştir.

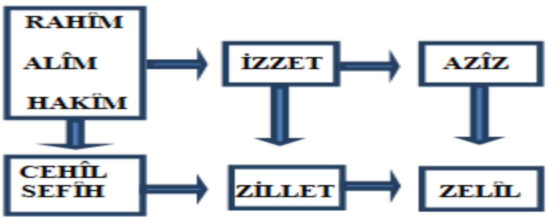
Güçlü olanın övgüye mazhar ve münezzeh olması "Azîz ve Hamîd" kullanımını oluştururken, izzete paralel duran intikam sahibi (Zü'ntikâm) ve "Muktedir" olabilme ise bunları gerçekleştirebilme bağlamında olmazsa olmazları ortaya çıkarmaktadır. Ve yine "Cebbâr" kavramı "Azîz" kavramıyla birlikte gücün kullanımının boyutlarını ifade etmektedir. Azîz teriminin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlarına geçmeden önce birlikte kullanımların ortaya koyduğu bileşenleri şemayla aktarmak yerinde olacaktır.

---

18 Geniş bilgi ve karşılaştırma için Bk. Mâturîdî, Ebû Manṣûr Muḥammed b. Maḥmûd, *Kitabu't-Tevḥîd* (Beyrût: Dâru Sâdır, 2010), 295 vd.



Eşi ve misli bulunmayacak kadar güçlü, kıymetli ve eşrefli manasına gelen izzet, zilletin zıttı olarak kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de izzet ve azîze mukabil zillet ve zelîl duruş ortaya konulmaktadır. Şu durumda izzet ve azîzin unsurları güç, rahmet, sübhan olmak, ilim, hikmet iken; zillet ve zelîlin gereklilikleri hikmetsiz ilim, rahmetsiz güç ya da gücün hikmetsiz kullanımı vb. olabilmektedir. Rahîm, alîm ve hakîm kelimeleri azîzi netleştirirken, aşağıda sematize edildiği gibi cehîl ve sefîh terimleri zelîli tanımlamaktadır.



2. KELİMENİN KUR'ÂNÎ KULLANIMLARI

2.1. Azîz Teriminin İlim İçerikli Sıfatlarla Kullanımı

Daha önce zikredildiği gibi azîz teriminin âyet sonlarındaki esmâ-i hüsnâ ile ilişkisinde bir gruplandırma yapılması mümkündür. Sıfatlar kendi aralarında anlamlı kullanıldığı gibi azîz sıfatı da anlamıyla doğrudan ilişkisi bulunmayan sıfatlarla birlikte geçmemektedir. Bu bağlamda, zımnında ilmi zorunlu

kılan "alîm" ve "hakîm" sıfatlarının azîz ile birlikte kullanımı ele alınacaktır. Çünkü ilim, "alîm ve "hakîm" isimlerinin ortak noktasıdır; ilimsiz alîm olunamayacağı gibi hüküm de verilemez.

Azîz - Hakîm Sıfatları / Hakîm Kelimesinin Tanımı

h-k-m (ح- ك– م-) fiilinden türeyen ve mastar olan hikmet kelimesi çok çeşitli manaları ihtiva etmekle birlikte ıstılahî olarak Râgıp el-İsfehânî'ye göre ilmi (veriler) ve akıl (kullanımı) ile *'hak'ta isabet etmek*,[19] İbn Manzûr'a göre ise en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek[20] anlamlarını içermektedir. Bunun yanında hikmet Kur'ân[21], İncil, Allah'a itaat, nübüvvet[22] ve fehm[23] gibi manaları da[24] barındırmaktadır. Hakîm ise İbn Fâris ve Cevherî'ye göre hikmet sahibi olmakla birlikte işlerinde mutkin olandır.[25]

Hikmet, tefsir, kelam, tasavvuf ve felsefe gibi çeşitli ilim dallarında önemli bir yere sahip olduğu gibi anlam yelpazesinin genişliği sebebiyle de tartışma[26] konusu olmuştur. Konumuzun dışında kalmasından ötürü tartışmalara girmeden hikmeti sistematik bir şekilde izah eden Mâtürîdî'ye değinmek yerinde olacaktır. O, içerdiği isabet, ilim (bilgi), fıkıh ve akıl manalarını esas alarak, hikmeti isabet etmek ve hakîm'i de isabet eden[27] olarak aktarmaktadır. Hikmet, her şeyin hakikatine isabet ederek onu kendi yerine koymak;[28] hakîm de yine

19 İṣfehânî, *Müfredât,* "hkm" md., 249.

20 İbn Manẓûr, *Lisânü'l-'Arab,* "hkm" md., 3: 270.

21 en-Nahl 16/ 125.

22 en-Nisâ 4/ 54.

23 Lokman 31/12.

24 Âsım Efendi, *Ḳamûs,* "hkm" md., 1: 421.

25 İbn Fâris, *Meḳāyîs,* "hkm" md., 2: 91; Cevherî, *Ṣıḥâḥ*, "hkm" md., 5: 1901.

26 Geniş bilgi ve tartışmalar için Bk. Emine Öğük, *Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013); Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2008): 43- 76; Abdullah Kahraman, "İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları" *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* 3 (2014): 209- 223; Hacer Çakmak, "Hz. Mûsâ- Bilge Kul Kıssasının Hikmet Boyutu ve Allah- İnsan İlişkisi Açısından İçerdiği Mesajlar", *Akademik Araştırma Dergisi* sy. 68 (2016): 47- 78; Vahit Göktaş, "Tez Tanıtım ve Değerlendirmeleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24 (2009): 151- 181.

27 Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-ehli's-sunne* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 96-97.

28 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevḥîd,* 295 vd.

isabet ederek her şeyi konulması gereken yere koyandır. Bu tanımlarıyla "adalete" yaklaşan hikmet; Allah'ın hakîm olmasıyla da âdil olmasına yaklaşmaktadır. Zıt kavramlar açısından ele alınırsa adalet kavramının zıttı zulümdür; dolayısıyla Allah âdil, hakîm yani zulümden münezzehtir. Bir başka ifadeyle Allah hakîm olduğuna göre yaratması ve fiilleri hikmetten ve adaletten uzak olamaz. İşlerin sağlam yapılanına "ihkâm", kusursuz yapılan işe "muhkem", bu işi yapana ise "hakîm" denilmektedir.

İslam düşünce tarihinde, felsefeye yakın manada alınan hikmet, İbn Rüşd'e göre şeriatın ihvanı ve sütkardeşidir; hilkatleri itibariyle ihvan, cevherleri ve künhleri itibariyle de iki dostturlar.[29] Hikmet kelimesi hem Allah hem de insanlar için kullanılan ilim ve kudret gibi müşterek sıfatlardan[30] olsa dahi "filozof" kullanımı "hakîm"i karşılayamamaktadır. Bu itibarla hikmetin felsefenin eş anlamlısı olarak alınması isabetli görünmemektedir.

Kuşeyrî ise "Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir" (en-Nisâ 4/113) ifadesindeki hikmeti, seçilerek kabul anlamında açıklayarak Allah'ın öğrettiği hikmet ile marifetullah[31] arasında ilişki kurmakta ve 'hakîm'in bunları indirip öğreten olduğuna dikkat çekmektedir.

Azîz- Hakîm Kullanımları

Kur'ân-ı Kerîm'de âyet sonlarında bulunan esmâya dahil olan azîz kelimesi, toplam doksan dokuz kullanımının kırk yedisinde hakîm ile birlikte geçmektedir. Burada, toplam kullanımının neredeyse yarısına eşit sayıdaki ayetlerin hepsini işlemek mümkün olmasa bile, bazı ayetler üzerinden inceleme yapılarak genel kullanım hakkında bilgi verilecektir.

"Allah yaptıklarından sual olunmaz, sorumlu tutulmaz; onlar ise yaptıklarından sual olunacak sorguya çekileceklerdir" (el-Enbiyâ 21/23). İlgili âyet, Allah'ın yaptıklarının hikmetsiz olduğuna değil; hikmet veya illetin zatının özgürlüğünü kısıtlamadığına delalettir. Burada gerçek izzet ve otoriteye vurgu yapılmaktadır. Kelâmî istidlallerden olan hudûs ve imkân de-

29 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl,* trc. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yay., 1992), 115.

30 Süleyman Uludağ, *İslamda Emir ve Yasaklar* (Ankara: 1989), 7.

31 Ḳuşeyrî, Abdulḳerîm Hevazin, *Leṭâifu'l-işarât* (Kâhire: el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Amme, 1981), 1: 208.

lillerinin yanında, Müslüman âlimler, kâinattaki uyumu, düzeni, olaylarda ve eşyadaki ahengi, yaratılıştaki güç ve hikmeti, Allah'ın var olduğunu ispat eden deliller olarak ele almışlardır. Sayılanların kendiliğinden meydana gelmeyip sonsuz alîm, kadîr, azîz ve hakîm bir var ediciye delalet ettiğine işaret etmişlerdir.[32]

"Size bunca açık deliller geldikten sonra yine kayarsanız, bilin ki Allah azîz ve hakîmdir" (el-Bakara 2/ 209). Bu âyette yer alan "azîz" kelimesi, Allah'ın muradına kimsenin engel olamayacağına dikkat çekmek içindir denilebilir. Şöyle ki "Azîz" sıfatı tam bir kudrete sahip olmayı gerektirir o da Allah'ın bütün mümkinata kâdir olmasıdır. Dolayısıyla O, her durumda "azîz"dir. Bu itibarla âyetin anlamı, "size beyyineler geldikten sonra eğer (haktan) saparsanız, biliniz ki Allah, hiçbirinizin engelleyemeyeceği ve size kâdir bir zattır. Ve sizin için murat ettiği şeyi yapar." olmaktadır. Şiddetli bir tehdit olan bu anlatım, "ikab" kelimesinin zikredilmesiyle ortaya çıkacak olan ilâhî tehdidin içeremeyeceği bütün korku ve tehdidi taşımaktadır. Aynı zamanda bu âyet ilâhî tehdidi ifade ettiği gibi, azîz isminin ardından hakîm isminin anılmasıyla ilâhî vaade de şamildir. Çünkü Allah'ın hikmetinden beklenen, hasenat ve seyyiat sahibini bir tutmamasıdır. Hakîm olan Allah'ın fucür sahibini azaba dûçar kılması hikmetinin gereği olacağı gibi, salih amel işleyeni de mükâfatlandırması aynı olacaktır. [33] O, İntikamında azîz, emrinde hakîmdir.[34]

Burada âyetin sonunda "gafûrun rahîm" (غفور رحيم) ifadesinin gelmemesi de Allah'ın hikmetinin neticesidir denilebilir. Çünkü hakîm olan birisi suç işlenildiği durumda gufrandan bahsetmez. Zira bu günah işleyeni suça teşvik manasını taşımaktadır.[35] Allah dilediğini yapar, lakin hikmet sahibidir; yaptığını plansız değil, hikmetle sağlam yapar. İnsanların silm ile, İslam ni-

[32] İbrahim Memiş, "Hikmet Kavramı Hakkında Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerifler Işığı Altında Bir Analiz", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi* (2008), 275.

[33] Ebû Abdillah Faḫruddîn b. Ḥüseyn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), 5: 179, 180.

[34] Ebü'l-Fidâ İmamuddîn İsmâ'il b. Dav' İbn Keṡîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2015), 5: 448.

[35] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 5: 180.

zamiyle yaşaması da O'nun hikmetlerindendir. Allah bu nizama karşı gelenleri yok etmeye kâdirdir; fakat ertelerse bu da hikmetinin sonucu olarak anlaşılır.[36]

Bahsi geçen durumun tersi olsa yani "Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarındır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin" (el-Mâide 5/ 118) âyetinde olduğu gibi azîz ve hakîm sıfatları gafûr ve rahîm sıfatları gibi mağfireti icap ettirmediği halde âyet sonunda yer alırsa, bu, O'nun dilediğini yapıp istediğine hükmedebileceğini ve hiç kimsenin O'na itirazda bulunamayacağını göstermektedir. Lakin Allah'ın, azîz ve kulların kendisi üzerinde hak sahibi olmalarından münezzeh olmasına rağmen affettiğini bildirmesi; bu aftaki keremin rahmet etmesini gerektiren gafûr ve rahîmden daha mükemmel olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah azîz olup bunlara rahmeti ile hükmedince, bu daha mükemmel olur.[37] Elbetteki O rahîm olduğu gibi hakîmdir de, azîz ismiyle hükmetmek isterse burada hakîm sıfatı tecelli eder. Zira âlemin nizamı, ancak âsî ve günahkârları tehdit ve cezalandırmayla devam edebilmektedir.[38] Hulasa affederse azîz ve hakîmdir, bu sebeple azap vermesinde bir haksızlık olmayacağı gibi yüce izzet ve hikmetin sahibi olarak affetmesinde de bir izzet dışılık söz konusu değildir.[39]

Diğer bir âyette yer alan "Şüphesiz mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin" (el-Bakara 2/129) ifadesinde, kendisinin takdirini def edecek bir kudret bulunamayan[40] ve kendisine galip gelinemeyecek derecede azîz olan; hakîm olarak da hiçbir şeyin cahili olmayan, her şeyi bilen Allah'a vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla O'nun yaptığı her şey doğrudur; abes ve anlamsız olmaktan uzaktır.[41] Hikmet, ilim ve amelde sağlamlık, yani söz ve fiilde isabet etmektir ki bunun ayrıntısı[42] "Allah hikmeti dilediğine verir..." (el-Bakara 2/ 269) âyetinde yer almaktadır.

---

36 Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, ts), 2: 45.

37 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 12: 114.

38 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 10: 109.

39 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 3: 307.

40 Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998), 2: 511.

41 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 4: 130; Benzer yorumlar için bkz. İbn Keṡîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm*, 1: 345.

42 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 398.

"…Yardım ancak Allah'ın katındandır. Şüphesiz O azîz ve hakîmdir" (el-Enfâl 8/ 10) âyetinde ise zikredildiği üzere her ne kadar diğer unsurlar müminlere destek olmak için indirilmiş olsa da, müminlere düşen işini buna bağlamayıp Allah'ın mağlup olmayan, yenilmeyen ve ezilmeyen azîz olmasından ötürü, O'nun yardımına, desteğine ve muzafferiyetine güvenmeleridir. Ve Allah yardımını indirmede hakîmdir, onu yerli yerince indirir.[43] "…Halbuki kim Allah'a tevekkül ederse, hiç şüphesiz O azîzdir, hakîmdir" (el-Enfâl 8/ 49) beyanı gereği kim inâyetine dayanır ve ihsanına güvenirse, şüphesiz, Allah onu koruyacak ve yardımcısı olacaktır: Allah azîzdir, mağlup olunamaz ve hakîmdir, düşmanlarına azap dostlarına rahmet ve sevap verendir.[44]

Azîz ismi, Allah'ın her şeye hükmü ve zillete düşürülmesinin olanaksızlığı kastedildiğinde zatî sıfatlardandır. Zira Allah, ihtiyaçsızdır, muhtaç olma zilleti zatına erişemez. 'Hakîm'liğine gelince, bununla 'alîm'liği kastedilirse bu da zatî vasıflarından olur. Şâyet 'azîz'liği ile izzet ve azametinin kemâli, başkasının O'na hükümran olamaması; hikmetiyle de Allah'ın hikmetleri anlatılmak istendiğinde azîz ve hakîm isimleri, zatî değil, fiili sıfatlarındandır.[45]

Âyet sonlarındaki esmânın birbiriyle ilişkisi muhakkak âyetin içeriğinden bağımsız değildir. "… Ondan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir (azîz), hüküm ve hikmet sahibidir" (Âli 'İmrân 3/ 6). Buradaki azîz, Allah'ın kudretinin mükemmelliğine; hakîm ise ilminin tamlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Hz. İsa'nın bir takım gaybları bildiğinin, öldürme ve diriltmeyi sınırlı durumlarda yapabilmeye gücünün yetmesinin, kendisinin ilah olmasına yeterli sayılmayacağına dikkat çekilmektedir.[46] Zira ilahın العزيز tavsifindeki kudretinin tamlığıyla karşı konulamayan ve engellenemeyen bir galip varlık olması zorunludur. الحكيم lafzıyla da bütün malumatı ve bütün işlerin neticelerinin nereye varacağını bilen ilminin mükemmelliği gerekmektedir.[47] Allah, azîz adını hakîmden önce zikretmiştir; O'nun kudretine vakıf olmak, istidlal yolu ile bilgi edinmede, alîm olduğunu idrak etmeden evvel gelmektedir.[48] Hay ve kayyûm

[43] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 15: 106.

[44] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 15: 141- 142.

[45] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 4: 62.

[46] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 7: 143- 144.

[47] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 8: 75; Ayrıca bkz. Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, 3: 230.

[48] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 7: 180.

olan Allah, noksanlaşması ve yok olması mümkün olmayandır. Dolayısıyla babasız dünyaya gelse ve bir takım gaybî bilgilere sahip olsa da yok olabilenin ilahlığının imkânsızlığına dikkat çekilmektedir.

"Yaptıklarına bir karşılık Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir" (el-Mâide 5/38). Hırsız erkek ve kadına haddini bildirme konusunda Allah azîzdir,[49] O yenilmeyen, yanılmayan, kendisiyle uğraşılamayan ve hükmüne karşı gelinemeyendir.[50] Hem azîz hem hakîm olması emrine karşı gelinemeyeceği ve hükmünü hikmetle vereceğine delalettir. Hak O'nun izzetinin himayesindedir; ceza O'nun hikmetlerinden birisidir. Zulüm ve bozgunculuğa razı olmayan kullarına, hayır ve doğruluğa çalışmak için el ve güç veren, Allah'tan sakınmayı Allah'a yakınlaşmak için vesile aramayı, mücadeleyi emreden; fakirleri korumak, düşkünlere yardım etmek için âyet ve hükümlerini indirendir. Bu itibarla Allah'ın emirlerini tatbik edenler, kendisinin himayesindedir. Buna karşılık Allah'tan korkmayarak Allah'a yakınlaşmak için vesileler aramayan, Allah yolunda mücadele için nefsiyle, şehvetiyle savaşmayan, O görmüyormuş gibi hırsızlığa yeltenen kullar, elbette Allah'ın izzetine tecavüz etmekte ve ona savaş açmaktadırlar. Bu cezanın hikmeti Allah'a hiyanetin ve izzetine saldırının bir karşılığıdır. Ve ceza sosyal yapıda hırsızlığın sonunu getirmeyi hedeflediğinden bu da diğer bir hikmetidir.[51] Elbette şüpheden arınarak hakkıyla ifa edilmiş bir el kesme cezası, bir süre sonra toplumda karşılık bulacak ve kesilecek el kalmayacak şekle dönüşecektir. Fakat vurgulamak gerekir ki, kesinlik olmadan gerçekleşmiş bir cezalandırma durumunda Allah'ın izzet ve hikmeti tersine işleyecek ve haksız yere bir el çalanın cezası sahibi tarafından verilecektir.

Âyet sonlarında yer alan esmanın zaman zaman kelâmî tartışmaların konusu olduğunu daha önce hatırlatmıştık. Ancak burada, azîz ve hakîm isimlerinin mutezile ve ehli sünnet arasında problem arz eden isimlerden olduğunu vurgulamak da yerinde olacaktır: "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah dilediğini

---

49 Ṭaberî, *Câmiʻu'l-beyân ʻan te'vîli âyi'l-Ḳur'ân,* 4: 313.

50 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 4: 241.

51 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 3: 175.

saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O mutlak güç sahibidir ve hüküm ve hikmet sahibidir" (İbrâhîm 14/ 4) âyetinde Allah'ın kendisini âyetin sonunda hakîm olarak nitelemesinden ötürü mutezile, O'nun küfrü yaratma ve irade etmesinin söz konusu sıfata aykırı olduğuna dikkat çekmektedir.[52] Buna mukabil ehli sünnet Allah'ın kendisini azîz olarak vasfettiğini; meydana gelmeyeceği halde kâfirden iman etmesini dilerse ya da onlardan küfür amelini irade ederse mutlak galip olduğu için bunun hâsıl olabileceğini savunmaktadır.[53]

Azîz ve hakîm sıfatlarının "Ey Mûsâ! Gerçek şu ki, ben mutlak güç sahibi ve hikmet sahibi olan Allah'ım" (en-Neml 27/ 9) âyetinde ise tahlil ve irab ile ilgili farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Burada innehû kelimesindeki zamirin şân zamiri; انالله cümlesinin mübteda haber; العزيزالحكيم lafzının da, "Allah" ibaresinin sıfatı ihtimali olduğu gibi, bu zamirin, evvelkilerin işaret ettiği şeye raci zamir olması da muhtemeldir. Yani, "Sana konuşan Benim…" manasında, Allah lafzı, ene'nin beyâniyyesi, العزيزالحكيم ifadesi ise tayin için zikredilen iki vasıftır. Yani, Allah'ın Hz. Mûsâ vasıtasıyla mucizeleri gerçekleştirmesinde bir mukaddimedir. Sanki şöyle denmek istenmiştir: "Mesela o değneğin bir yılana dönüşmesi gibi, vehim ve anlayışlardan uzak olan şeylere muktedir olan ve yaptığını ince hikmet ve tedbir ile yapan 'Ben'im."[54]

Azîz ve hakîm sıfatlarının birlikte kullanımlarındaki manaları özetlemek gerekirse "العزيز" ismi ile Allah üstün ve güçlü olandır. Her şeyden üstün, iradesi bütün sebep ve etkenlere galip olandır. O'nun iradesiyle çelişmek mümkün olamadığı gibi iradesini değiştirecek hiçbir kuvvet de yoktur. Allah aynı zamanda "الحكيم", hüküm ve hikmet sahibidir. Hiçbir sebebe ihtiyaç duymaksızın yaptığını hikmetle, düzgün yapar; iradesi tamamen hikmettir. İzzet ile fail olduğu gibi hikmet ile de faildir. Yaptıklarının başını sonuna bağlayarak üzerine hikmetler koyarak hakkıyla düzgün yapmaktadır. Her işinde hikmet olduğu için bu dünyanın ahireti de vardır, denilebilir.[55] İşlenen ayetlerde görüleceği üzere zayıf ve güçsüz manasındaki zelîlin[56] zıddı olan azîz, Allah'ın

[52] Geniş bilgi ve benzer görüşler için bk. Ḳâdî 'Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-Usûl'i-l- ḫamse*, 128- 131, 182.

[53] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 19: 65.

[54] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 23: 157.

[55] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 5: 10; 6: 144; 7: 367.

[56] Cevherî, *Ṣıḥâḥ,* " 'iz" md., 3: 885; İbn Manẓûr, *Lisânu'l-'Arab,* "zll" md., 5: 55.

kuvvet, güç ve kudretinin kadim olduğunu ifade etmektedir. Hiçbir kuvvet O'nun yegane galip olmasının üzerinde değildir. Hakîm ismi ise, sonsuz bir ilme sahip olmasıyla Allah'ın bütün yaptıklarının hikmete mebni olduğuna dikkat geçmektedir. Evamir ve yasakların hikmeti olduğu gibi bütün yaptıkları da muhkemdir.

Azîz- Alîm Sıfatları / Alîm Kelimesinin Anlamı

Alîm kelimesi, a-l-m (ع-ل-م-) kökünden türeyerek bilen,[57] anlayan, tanıyan[58] manalarındaki âlim kelimesinin mübalağalı şekli olarak "çok iyi bilen", "hakkıyla bilen" [59] anlamına gelmektedir. Alîm, Allah'a nispet edildiğinde zahir batın, gayb ve şehadet, küçük büyük her şeyi ihata eden ve hakkıyla bilen olmaktadır.[60] Kur'ân-ı Kerîm'de yüz altmış bir yerde alîm formuyla mevcut a-l-m kökü, yüz elli üç yerde[61] Allah'a izafe edilmekte ve çoğu kez Allah'ın diğer sıfatlarıyla birlikte geçmektedir.

Alîm (العليم) esmâ-i hüsnâda Allah'ın isimleri arasında zikredilmektedir. Bunun yanında aynı kökten ve yaklaşık aynı manaları içeren âlim (العالم), allâm (العلام), aʻlem (اعلم) kelimeleri esmâda yer almamaktadır. Azîz ve alîm sıfatları altı yerde âyet sonlarında olmak üzere birlikte kullanılmaktadır. Bunların üçünde[62] azîz ve alîm isimleri mevsuf olmaksızın doğrudan Allah'ın ismi olmuşlardır.

Azîz - Alîm Kullanımları

Bu başlık altında toplam altı yerde birlikte kullanılan azîz ve alîm sıfatlarının eşleşmesi işlenecektir. "İşte bütün bunlar mutlak güç sahibinin, hakkıyla bilenin takdiridir" (el-Enʻâm 6/96). Bu ayette Allah'ın mutlak kudretinin ifadesi olan azîzden sonra O'nun ilminin mükemmelliğine bir işaret

57 İbn Fâris, *Meḳāyîs,* "ilm" md., 4: 109.

58 İbn Manẓûr, *Lisânu'l-ʻArab,* " ʻilm" md., 9: 370, 371.

59 Cevherî, *Ṣıḥâḥ,* "ilm" md., 5: 1990; İṣfehânî, *Müfredât*, " ʻilm" md., 580; İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* " ʻilm" md., 2: 249.

60 Bk. İṣfehânî, *Müfredât,* " ʻilm" md., 580; İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* " ʻilm" md., 2: 249; İbn Manẓûr, *Lisânu'l-ʻArab,* " ʻilm" md., 9: 370, 371.

61 Abdulbâḳī, *Muʻcem,* 585- 587.

62 el-Enʻâm 6/ 96; Yâsîn 36/ 38; ez-Zuhruf 43/ 9.

olarak alîm sıfatı zikredilmektedir. Zira feleklerin kütleleri, hızlılık veya yavaşlıkları, muayyen ve hususi sıfatlar ile muayyen durum ve hareketlerinin takdir edilmesi, bütün mümkinata taalluk eden kâmil bir kudret, malumatın bütün külliyat ve cüziyyatında geçerli olan bir ilim ile ancak elde edilebilmektedir. Bu, mevcut hallerin ve sıfatların, o maddelerin kendi tabiat ve özelliklerinden değil, ancak bir Fail-i Muhtar'ın tahsisiyle olabileceğinin izahıdır.[63] Allah'ın geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratması, onların tedbiri ve tedviri[64] gibi fiilleri içeren âyetlerin sonu kimi zaman O'nun azîz ve alîm sıfatlarıyla bitmektedir. Kur'ân'da Allah'ın alîm oluşu tabiat düzeniyle bağlantılı anlatılmaktadır: "Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah'ın düzenlemesidir (takdiri)."[65] Yani Allah'ın takdiri bütün sınırlarını ve ayrıntılarını bilip biçmesiyle olmaktadır. Bütün bunların ne yaptığını bilmeyen kör bir tabiatın eseri olmadığı, kudretiyle her şeye galip ve ilmiyle her şeyi kuşatan[66] tarafından gerçekleştirildiği aşikârdır. Bu husus, Fussilet suresi on ikinci âyet de aynı sıfatlarla tamamlanmaktadır.[67]

Allah mutlak güç sahibidir, aynı zamanda hakkıyla bilendir.[68] Yani karşı konulamayan galip ve azîz, hükmettiğinde de alîmdir.[69] Çünkü geçmişi, hâli ve geleceği, gizli ve aşikârı, canlı ve cansızları bilen O'dur. İnsanların

---

63 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 13: 81, 82.

64 Ebü'l-Ḳâsım Cârullah b. 'Umer ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi ġivâmizi't- tenzîl ve'uyûni'l-eḳâvil fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 2: 48.

65 Yâsîn 36/ 38. Allah'ın kudretine ve ilmine işaret cihetinden benzer âyetler için bkz. Fussilet 41/ 12; ez-Zuhruf 3/ 9.

66 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 6: 187.

67 İbn Kes̱îr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm,* 3: 55.

68 en-Neml 27/ 78.

69 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 24: 185.

yaptıklarını,[70] hayırlarını,[71] muttakileri,[72] zalimleri,[73] kalplerde olanları[74] özetle bütün malumatı bilmeye[75] kâdir olan da O'dur.

"Bu kitabın indirilmesi, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen, günahı bağışlayan, tevbeyi kabul eden, azabı ağır olan, lütuf sahibi Allah tarafındandır. O'ndan başka ilah yoktur, dönüş O'nadır" (Gâfir 40/ 2-3) âyetlerinde geçtiği üzere günahta ve onun tevbesinde, azapta ve lütufta sadece O vardır. Günaha meyledeni ve azabı hak edeni sonsuz ilmiyle bilen ve vadini gerçekleştirmeye gücü yeten, lakin hikmetinden neşet mühlet verendir.

2.2. Azîz Teriminin Rahmet İçerikli Sıfatlarla Kullanımları

Bu başlık altında, azîz kelimesinin rahmet içerikli sıfatlarla kullanımları ele alınacak ve "rahîm", "kerîm", "gafûr, gaffar" ve "vehhâb" sıfatları incelenecektir.

Azîz- Rahîm Sıfatları / Rahîm Kelimesinin Tanımı

Sözlükte korumak, acımak, bağışlamak, affetmek, esirgemek, merhamet etmek manaları barındıran r-h-m (ر-ح-م) kökünden türeyen[76] rahîm kelimesi çok merhamet edici anlamında sıfat-ı müşebbehe veya mübalağalı ism-i fâildir.

Tirmizî[77] ve İbn Mâce'nin[78] rivâyetlerinde esmâ-i hüsnâ[79] listesinde yer alan Rahîm, "Rahmân"ın Allah lafzı gibi zâtî isim yerine kullanılmasından ziyade, sıfat konumundadır. Bunun belki de en özel örneği, Müslümanların daima dilinde olması ve her surenin başında toplamda yüz on üç[80] kez tekrar-

---

70 el-Bakara 2/ 283.

71 el-Bakara 2/ 273.

72 Âl-i 'İmrân 3/ 115.

73 el-Bakara 2/ 95.

74 el-Ahzâb 33/ 51.

75 Ebü'S̱-S̱enâ Şihâbuddîn b. Maḥmûd el-Âlûsî, *Ruḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm ve's-seb'i'l-mes̱ânî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 12: 15.

76 Cevherî, *Ṣıḥâḥ,* "rhm" md., 5: 1929; İbn Manẓûr, *Lisânu'l-'Arab,* "rhm" md., 5: 173.

77 Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ* (yy: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), "De'avât", 82.

78 Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Mısır: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1972), "Duâ", 10.

79 İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* "rhm" md., 1: 646.

80 Tevbe suresinin başında bulunmamaktadır.

lanması hasebiyle, Allah isminin sıfatı olarak rahmanla birlikte besmelede geçmesidir.[81] Bunlar Allah'ın cemalinin ilk tecellisidir.[82] Dolayısıyla bu iki sıfat bir arada Allah'tan başkası için kullanılmamaktadır.[83] Rahîm ismi bu formuyla Kur'ân-ı Kerîm'de yüz on dört kez yer almaktadır. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir.[84] On üç yerde ise âyet sonlarında ve azîz ismi ile birlikte kullanılmaktadır.

Bazı rivâyetlerde rahîm ismi rahman ismine göre daha özel bir yer tutmaktadır. Bu sebeple dünyanın rahmanı, ahiretin rahîmi denilmektedir. [85] Dolayısıyla mümin olmayanlar, rahman isminden neşet, sadece dünya nimetlerinden istifade ederken, mümin ve salih amel işleyen muttakiler, rahîm isminin tecellisinden ötürü dünyada amellerin sevabı ve nimetlerle; ahirette[86] ise razı olunma ve cennet nimetleriyle karşılanacaklardır.[87]

Aynı kökten olmalarına rağmen, rahman ile rahîm arasındaki bu fark, azîz sıfatından sonra rahîm sıfatının gelme sebebini açıklamaktadır. Rahmaniyet genel bir güvenlik, tümel bir ümittir. Göklerinden yerlerine, yıldızlarından atomlarına, canlısından cansızına, mümininden kâfirine hepsi rahmanın rahmetinden istifade eder. Lakin Rahîm sıfatı olmasaydı ilim ile cehaletin, hayat ile ölümün, itaat ile isyanın, iman ile küfrün farkı kalmazdı.[88] Dolayısıyla ahiretin varlığıyla hesap günü rahîm sıfatı tecelli edecektir. Azîz olan Allah, rahîm sıfatı gereği ikabı gücü yettiği halde ertelemektedir.

---

[81] el-Fâtiha 1/1; en-Neml 27/ 30.

[82] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 1: 56.

[83] "Sizin ilahınız bir tek ilahtır. O'ndan başka ilah yoktur. O rahman ve rahîmdir". (Bakara, 2/ 163) Bu âyette söz konusu iki ismin Allah'tan başkası için kullanılamayacağına vurgu yapılmakta ve bunlar zâtı ilâhiyyeye hasredilmektedir.

[84] et-Tevbe 9/ 128.

[85] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 1: 56; burada Elmalılı'nın ilgili rivâyeti, "denilmiştir" kullanımıyla edilgen (meçhul) şekliyle verdiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Geniş bilgi çin Bk. Sabri Yılmaz, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahîm Sıfatlarını Tahlili", *Kelam Araştırmaları* 4 (2006), 110.

[86] İşfehânî, *Müfredât,* "rhm" md., 347.

[87] Krş. el-A'raf 7/ 156, 157.

[88] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 1: 57.

Azîz- Rahîm Kullanımları

Azîz ve rahîm sıfatlarının âyet sonlarında beraber kullanımı toplamda on üç yerde geçmektedir. Söz konusu âyetlerden dokuzu Şu'arâ suresindedir. Diğer kullanımları ise Rûm,[89] Secde,[90] Yâsîn[91] ve Duhân[92] surelerindedir. Şu'arâ suresindeki eşleşmelerden sekizi وان ربك العزيز لهو الرحيم şeklinde birisi وتوكل على العزيز الرحيم şeklinde geçmektedir. Surede Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhîm, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. Lût, Hz. Şuayb peygamberler ve kavimlerinin kıssaları aktarıldıktan sonra Allah'ın azîz ve rahîm olduğu hatırlatılmaktadır: "Şüphesiz senin Rabbin, mutlak güç sahibi olandır, çok merhametli olandır" (eş-Şu'arâ' 26/ 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191). Allah'ın azîz oluşunu rahîm oluşundan önce zikretmesi, azap etmekten aciz olduğu için rahmet etmek zorunda olmadığını vurgulamak içindir. Bilakis kâhir, üstün ve galip manalarını içerecek izzetinden bahsederek bu izzete rağmen rahmet ettiğine dikkat çekmektedir. Çünkü rahmet, ne kadar tam ve mükemmel bir kudret sahibinden kaynaklanırsa, konum açısından o nispette kıymetli olmaktadır. [93] Dilediği anda kâfirlerden intikam alabilecek kudrette olan Allah, rahîm olduğu için tevbe edip dönebilmelerine fırsat tanıyarak azabını geciktirmektedir. Buradaki rahmet sadece kâfirleri değil müminleri de içermektedir. Bu durumda Allah, isterse rahmetiyle müminleri zafere kavuşturup kâfirleri helake ederek müminlere rahmet etmiş olur.

Diğer bir ifadeyle Allah, kendisinin çok net mucizelerini görüp müşahede ettikleri halde kâfir olmalarından sonra, onların cezalarını hemen verebilecek kudrette olduğu halde helak etmemekte aksine çeşitli rahmetlerini yağdırmaya devam etmektedir. Zira bu durum O'nun rahmetinin mükemmel, lütuf ve ihsanının çok geniş olduğunu göstermektedir.[94] Rahmeti, onlar iman etsin diye zaman tanıyarak intikam alma gücünü ertelemek üzere tecelli etmektedir.[95]

89 er-Rûm 30/5.
90 Secde 32/6.
91 Yâsîn 36/5.
92 Duhân 44/42.
93 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb*, 24: 105.
94 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb*, 24: 122.
95 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb*, 24: 132.

Bazı peygamberlerin nübüvvet süreçleri Hz. Peygamber'e aktarıldıktan sonra, benzer olaylarla kendisinin karşılaşması durumunda, "Mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah'a tevekkül et" (eş-Şu'arâ' 26/ 217). tavsiyesi hatırlatılmaktadır. Çünkü O, izzetiyle düşmanlarını ezecek, merhametiyle peygamberine yardım edecektir.[96] Hz. Peygambere tebliğ şevki sunan surede, pek çok peygamber ve kavmi hakkında da bilgi verilmektedir. Ayrıca mezkur surede Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhîm, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve kavimleri olmak üzere yedi kıssadan bahsedilmektedir. Her bir peygamberin kavmine tebliğ süreci ve onların, peygamberlerinin tebliğlerinden –kendi kardeşleri olmasına rağmen- tekzîb ve istihzâ gibi aşamalarla yüz çevirmeleri aktarılarak Hz. Peygamber'e teselli verilmektedir.

Mutlak güç sahibi ve çok merhametli olan[97] hiç mağlup olma ihtimali olmayandır. Yegâne rahmet edici olarak O, istediğinde mağlupları galip hale getirebilir ve müminleri nihâyet zafere ulaştırabilir.[98] Yine Yâsîn suresinin beşinci âyetinde hatırlatıldığı üzere O, tümüyle azîz, üstün ve muzafferdir. O'nun izzetini idrak eden Müslümanlara nimet ve rahmetinde nihâyetsizdir. Yani bu dünyanın bir ahiretinin bulunduğu, doğru yoldan gitmeyenlerin, tehlikelerden korunmayanların akıbetlerinin vahim olacağı haber verilmekte, sonunda O, üstün, güçlü ve esirgeyenin huzuruna varılıp hesap[99] görüleceği hatırlatılmaktadır.

Azîz- Gafûr, Gaffâr Sıfatları / Gafûr, Gaffâr Kelimelerinin Tanımları

Sözlükte bir şeyi örtmek, gizlemek, bir kimseyi bağışlamak[100] manasındaki g-f-r **(غ -ف-ر-)** kökünden türeyen ve mağfiret kelimesinden sıfat olan gafûr; birisinin kusurunu örten ve Allah'a nispet edildiğinde de *kullarının günahlarını bağışlayan*[101] anlamındadır. Gafûr ve gaffâr kelimeleri, gâfur kelimesinin mübalağalı şekli olup Allah'ın isimleri[102] arasında yer almaktadırlar.

---

96 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 24: 148.

97 er-Rûm 30/ 5.

98 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 6: 13.

99 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 6: 169, 170.

100 İbn Fâris, *Ṣıḥâḥ,* "gfr" md., 4: 385; İbn Manẓûr, *Lisânu'l-Arab,* "gfr" md., 10: 91.

101 İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* "gfr" md., 2: 312.

102 İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "De'avât", 82.

Gafûr ve gaffâr kelimelerinin her ikisi de yukarıda belirtildiği üzere mübalağa ifade etmektedir. Lakin aralarındaki anlam farkının olup olmayışı; varsa mahiyeti islâmî gelenekte tartışma konusu olmuştur. Gaffârın dünyada günahları örten, gafûrun ise ahirette bağışlayan manalarının olduğu rivâyet edilse bile, iki kelimenin aynı anlamda olup tekrarın zât-ı ilâhiyyeye ait sıfatlardaki nihaî yetkinliği bildiren bir tekid niteliği taşıdığı en isabetli görüş olarak kabul edilmektedir.[103]

Azîz- Gafûr, Gaffâr Kullanımları

Gafûr formuyla doksan bir âyette[104] geçen kelime, sadece iki âyette[105] azîz sıfatıyla birlikte kullanılmaktadır. Gafûr ismi azîz dışında rahîm, vedûd, halîm, şekûr ve afuvv isimleriyle birlikte de geçmektedir. Gafûrun çoğunlukla rahîm ile zikredilmesi, Allah'ın merhametinin çokluğunu ifade etmektedir. Gaffâr ise toplam beş âyette[106] geçmekle birlikte, bunlardan üçünde azîz teriminin yanında yer almaktadır.[107]

Gafûr ve azîz kelimelerinin birlikte kullanımlarındaki iki âyetten birincisi (ان الله عزيز غفور) şeklinde son bulurken diğeri (وهو ا لعزيز الغفور) ibaresiyle son bulmaktadır. Her ikisi de Allah'ın gücü ve rahmetini birlikte zikretme ile güç mağfiret dengesine dikkat çekerken ilk âyette sıfatlar nekra ikincisinde marife geçmektedir.

"İnsanlarda, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak, kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır" (Fâtır 35/ 28). Burada haşyetin gerekliliğine işaret edilmektedir. İsyanın cezaya, itaat etmenin de mağfirete götüreceği[108] hususu dikkatlere sunulmaktadır. Buna ilaveten, Allah'ı bilmenin derin saygıya sebep olması, Allah'ın üstün ve güçlü olması ve mutlak galip olmasındandır. Aynı

[103] Bekir Topaloğlu, "Gafûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 286.

[104] Abdulbâḳī, *Muʻcem*, 613- 614.

[105] Fâtır 35/ 28; el-Mülk 67/ 2.

[106] Abdulbâḳī, *Muʻcem,* 614.

[107] Sâd 38/ 66; ez-Zümer 39/ 5; Gâfir 40/ 42.

[108] Zemaḫşerî, *Keşşâf,* 3: 593.

zamanda O çok bağışlayandır, lakin sıradan bir merhamet edici değil en güçlü olmasına rağmen en çok bağışlayıcıdır.

Sıradan bir affedici olsaydı, onu idrak belki nazlanmaya, gururlanmaya ve korkusuzca ümit etmeye sebebiyet verebilirdi. Lakin Allah, yalnızca bağışlayan, esirgeyen değil; üstün ve güçlü olan, hiçbir sebebe mağlup olmayan, hiçbir kanunun altına alınma ihtimali bulunmayan, dilediğini dilediği anda kahreden kâdir, galip ve kahhâr bir affedicidir. Nihâyetsiz affı kadar azabı ve intikamı da çetindir. Bu sebeple ancak Allah'ı bilmeyenler hata edebilir. Bir kul O'nu ne kadar iyi bilirse o kadar saygılı olur. Bununla beraber bilenlerin saygısı ve korkusu ne kadar yüksek olursa, ümidinin de o oranda yüksek olabileceği unutulmamalıdır. Alimler, O'nun izzetini saydıklarından dolayı mağfiretiyle onların günahlarını bağışlayacağını ümit edilebilirler.[109] Allah'ı bütün kemal sıfatlarıyla bilen âlimlerin, idrak ettikleri üzere şanına yakışır bir saygı ile O'ndan haşyet etmeleri gerekmektedir. Bu durum, onların bilgileriyle uyum içerisinde hareket etmelerinin sonucudur. Yani bilgi ne kadar fazla ise korku ve ümit de o nispette yüksek olmaktadır.

"Allah azîz ve gafûrdur" (el-Mülk 67/2). O, kötülüğe çalışanları, O'na karşı inat edip insanları saptırmaya; fitne ve fesatla toplumu ateşe sevk etmeye çalışan şeytanları ve aldanıp inkârla isyan eden küffarı sonunda küçük düşürüp azametiyle kahredendir. Allah, en güzel amel işleyenleri izzetlendirerek azîz edip, insanlık hali olarak iman etmekle birlikte kusur işleyip güzel şekilde çalışamamış olanları, tevbe etmeleri halinde veya dilediği gibi bağışlayıp affeden gafûrdur.[110]

"İyi bilin ki, O mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır" (ez-Zümer 39/ 5). Yeryüzünde yaratılan her şey Yüce Yaratıcının azîz, yani kudretinin mükemmelliğinin göstergesi olsa da O, rahmeti, lütfu ve ihsanı hem büyük hem de sonsuz olandır. Çünkü Allah'ın kadrinin kuvvetini haber vermesi, kendisinden korkmayı; çok bağışlayıcılığını bildirmesi de merhametinin enginliğini, bu da ümidi ve O'na yaklaşmayı gerektirmektedir.[111]

[109] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 6: 158.

[110] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 7: 447.

[111] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 16: 213.

Gaffâr kelimesi, “settâr” manasına da kullanılmaktadır. “Ben ise sizi mutlak güç sahibine, çok bağışlayana çağırıyorum” (Gâfir 40/ 42). Mağfiret konusunda mübalağa içeren gaffâr kelimesi dâhilinde Allah dilediği kişiden dilediği şeyi (günahı) bağışlayabilir.[112] İlah olanın kudretinin mükemmel ve en üstün olma özelliğinin yanında, günahları örten olması da O’nun sıfatlarındandır. Bu âyette, kişinin, uzun süreden beri küfürde olsa dahi Rabb’ın merhametinden gafillik etmemesine işaret edilmektedir. Göz ardı edilmemelidir ki evrenin sahibi, mutlak ‘azîz’liğine rağmen -iman şartı ile- küfrü bile bağışlayacak gaffârdır.[113]

Allah’ın terbiye edişi, ikramı ve cömertliği Rabb’lığını, şevklendirmesi ve ümit kesmemeyi öğretmesi de ‘gaffâr’lığını tahsis etmektedir. Bu durumda Allah, ibadet edilmeye layık, ikabından çekinilen, fazlı ve mükâfatı ümit edilendir. Rabb olması hem azîz hem de eğitmen olduğu için kerîm olmasını ve rahmetiyle bütün günahları örtmesini (settâr) gerektirmektedir.[114] Rabb kelimesi, ismin içerdiği şefkat, merhamet ve geliştirerek yaşatma fonksiyonu manalarıyla peygamberlerden münkirlere ve hatta bütün canlılara ulaşarak onları kuşatmaktadır. Dolayısıyla Allah lafzı, ulûhiyetin aşkın tarafını temsil ederken Rabb ismi bir nevi mahlûkata yönelik fiili tecelliyi göstermektedir. Bu çerçevede “Rabbena” diye başlayan niyazlar da kişinin günahlarının örtülmesi ve şefkat beklentisini içeren ifadedir.

Azîz- Kerîm ve Vehhâb Sıfatları / Kerîm ve Vehhâb Kelimelerinin Manası

Sözlükte iyi ve ahlaklı olmak, cömert olmak, değerli olmak gibi manalara gelen ve k-r-m (ك-ر-م) kökünden sıfat olan kerîm, kerem sahibi,[115] cömert, kıymetli, asil[116] anlamındadır. Esmâ-i hüsnâdan[117] olan kerîm sıfatı Allah’a nispet edildiğinde yarattıklarına nimet veren, lütuf ve ihsanda bulunan[118] olmaktadır. Kerîm kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah dışında, şerefli, değerli

112 Âlûsî, *Ruḥu’l-me‘ânî,* 12: 210.
113 Râzî, *Mefâtiḥu’l-ġayb,* 17: 62.
114 Râzî, *Mefâtiḥu’l-ġayb,* 16: 196.
115 İbn Fâris, *Meḳāyîs,* “krm” md., 5: 171- 172.
116 İbnü’l-Es̱îr, *Nihâye,* “krm” md., 2: 535.
117 İbn Mâce, “Du‘â”, 10; Tirmizî, “Da‘avât”, 82.
118 İṣfehânî, *Müfredât,* “krm” md., 707.

manasında Cibril[119], Hz. Peygamber[120] ve Kur'ân[121] ile bazı farklı nesnelerin sıfatı olarak kullanılmaktadır. Sadece bir yerde ise azîz sıfatıyla birlikte âyet sonunda zikredilmektedir.[122]

el-Vehhâb (الوهاب) isminin rahmet içerikli sıfatlar başlığı altında ele alınması ilk bakışta uygun görülmeyebilir. Lakin, sözlükte karşılıksız vermek ve hibe etmek[123] manalarından ötürü rahmetten uzak olmadığı muhakkaktır. Çünkü karşılıksız ve bol bol vermek ancak çok büyük bir rahmetin eseri olabilir. Ayrıca vehhâb isminin rahîm[124] ve gafûr[125] sıfatlarıyla yan yana olması kelimenin anlam alanını belirlemekte yardımcı olmaktadır. Vehhâb, v-h-b **(و-ه-ب)** kökünden türeyen mübalağalı sıfattır. İşlediğimiz diğer sıfatlar gibi esmâ-i hüsnâdan biri olan vehhâb, karşılık beklemeden bol bol veren[126] anlamındadır. Yine esmâdan olan azîz sıfatıyla sadece bir âyette[127] birlikte geçmektedir.

Azîz- Kerîm ve Vehhâb Kullanımları

Kerîm sıfatı sadece bir ayette azîz ismine eşlik etmektedir. "(Deyin ki) tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!" (ed-Duhân 44/ 49) Burada azîz ve kerîm lafızları daha önce bilgisizce sözde çok güçlü ve şerefli olduğunu iddia eden kişiye (kişilere) nispet edilmektedir. Günahkâr veya kâfire, cehennemde iken istihzavârî böyle hitap edilmekte ve "aslında hiç de öyle değildin" denmek istenmektedir. Böylece ona şeref ve izzetin ancak Allah ile birlikte olabileceği hatırlatılmaktadır. Nihâyetinde o kişinin Allah dışındaki şeylerde bunları ara-ması sonucu düştüğü (düşeceği) durum haber verilmektedir.[128]

Vehhâb kelimesi azîz ile birlikte "Yoksa mutlak güç sahibi ve çok bağışlayan Rabbinin rahmet hazineleri onların yanında mıdır?" (Sâd 38/ 9)

119 et-Tekvîr 81/ 19.
120 el-Hâkka 69/ 40.
121 el-Vâkıa 56/ 77.
122 ed-Duhân 44/ 49.
123 İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* "vhb" md., 2: 884.
124 Hûd 11/ 90.
125 el-Burûc 85/ 14.
126 İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* "vhb" md., 2: 884.
127 Sâd 38/ 9.
128 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 17: 215, 216.

âyetinde geçmektedir. Surenin bu kısmında Allah'ın peygamberliği dilediğine verebileceğinden bahsedilmektedir. Âyet sonlarındaki sıfatların kendi içindeki anlam bağı ise Allah'ın bu peygamberliği vermede azîz, nihâyetsiz kâdir ve mükerrem olmasıdır. Allah, mağlup edilemeyen ve sehavet sahibidir. Bu sebeple peygamberliği ihsan etmesi fakirlik ve zenginlik kriterleri dışındadır. Aynı zamanda peygamberlik ihsan edilmesi, nimet verilen kişinin düşmanlarının nazarındaki değerine göre değişmemektedir.[129]

2.3. Azîz Kelimesinin Güç İçerikli Sıfatlarla Kullanımı

Azîz- Kavî, Muktedir Sıfatları / Kavî ve Muktedir Kelimelerinin Tanımı

Sözlükte güçlü olmak, kuvvetli olmak gibi anlamlara gelen k-v-y **(ق-و-ى)** kökünden türeyen kavî kelimesi güçlü, kuvvetli[130] manalarında olup zayıfın zıddıdır.[131] Allah'a nispet edildiğinde *her şeye gücü yeten*[132] olmaktadır. Kavî, kâdir manasınadır.[133] Kavî kelimesinin Allah'ın tek mutlak galip olduğunu gösteren azîz sıfatıyla birlikte kullanılması, aslında Allah'ın gücüne vurgu yapmakta iki kat şiddet içermektedir. Hem İbn-i Mâce hem de Tirmizî rivâyetlerinde esmâ-i hüsnâ içerisindeki kavî kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de toplam dokuz âyette Allah'a nispet edilmekte[134] ve bunlardan yedisi azîz ismiyle birlikte geçmektedir. Diğer ikisi ise "şedidü'l-ikâb" ifadesine eşlik etmektedir.[135]

Sözlükte gücü yetmek,[136] planlamak gibi manalara gelen k-d-r **(ق-د- ر-)** kökünden türeyen bir sıfat olan muktedir kelimesi *gücü yettiği fiilen sabit olan*[137] manasınadır. Kâdir ismi gibi esmâ-i hüsnâda yer alan muktedir[138], Kur'ân-ı Kerîm'de dört kez Allah'a izafe edilmektedir.[139] Sadece bir âyette[140] azîz sıfatıyla

---

129 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb,* 16: 157.

130 İbn Manẓûr, *Lisânu'l-ʻArab,* "kvy" md., 11: 362.

131 İbn Fâris, *Ṣıḥâḥ*, "kvy" md., 5: 36.

132 el-İṣfehânî, *Müfredât,* "kvy" md., 694.

133 el-Ḳurtubî, Ebû Abdillah Muḥammed b. Ferh, *el-Câmiʻ li aḥkâmi'l-Ḳur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʻİlmiyye, 2004), 12: 49.

134 Abdulbâḳī, *Muʻcem,* 692, 693.

135 el-Enfâl 8/ 52; Gâfir 40/ 22.

136 İbn Fâris, *Ṣıḥâḥ*, "kdr" md., 5: 62.

137 İbn Manẓûr, *Lisânu'l-ʻArab,* "kdr" md., 11: 55.

138 Tirmizî, "Daʻavât", 82.

139 Abdulbâḳī, *Muʻcem,* 647.

140 el-Kamer 54/ 42.

birlikte geçmektedir. Kavî sıfatı gibi "züntikâm", "muktedir" ve "cebbâr" sıfatları da Allah'ın yegâne galip ve mağlup edilemeyecek güçte olduğuna dikkat çekmek amaçlıdır.

Azîz- Kavî, Muktedir Kullanımları

"(Helak) emrimiz geldiğinde Salih'i ve beraberindeki iman etmiş olanları tarafımızdan bir rahmetle helakten ve o günün rezilliğinden kurtardık. Rabbin mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir" (Hûd 11/ 66). Burada Allah, azabı kâfirlere verip müminleri ondan koruduğunu beyan etmektedir. Bu ayırım, yani birine azap verip diğerine vermeme hususu, ancak eşyanın karakterini birbirinden ayırıp aynı şeyi bir kimseye nispetle bela ve azap; diğer bir kimseye ise rahat ve huzur vesilesi yapabilecek bir kudretin elinden olabilecektir.[141] Dolayısıyla azîz sıfatının yanına kavî sıfatının eklenmesi bu gücü ortaya koymak ve dikkat çekmek içindir.

Allah, müminlere yardım vadettiğinde buna gücü yetmekte olduğunu ve hiçbir engel tanımadığını da belirtmektedir. Çünkü O azîz ve kavî olduğu için zulme uğratılamayan ve yapmak istediğinden alıkonulamayandır.[142] Burada kâfirlere farklı bir tarzla doğru yol gösterilmek amacıyla "O, hiçbir şey kendisine imkânsız olamayacak biçimde kuvvetli ve hiç kimsenin kendisine galip gelemeyeceği biçimde azîz[143] iken O'ndan başka aciz varlıklar nasıl ilah edinilebilir", denmektedir. Allah dışındakiler mevcudiyeti bakımından mümkinü'l-vücud'dur. Mevcudiyetiyle mümkinü'l-vacib, 'mümkün'e galip gelecektir.[144]

Azîz ve kavî sıfatlarının yana yana kullanılmasında kimi yerde müminlere de ihtar yapılmaktadır.[145] Yani Allah, müminlerin savaşmasına ihtiyacı olmayacak ve onların savaşmasına gerek kalmadan da kâfirlerin kökünü kazıyabilecek ve kâfirleri rezil edebilecek derecede azîz ve kavîdir.[146]

141 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 18: 18.
142 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 23: 37.
143 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 23: 61.
144 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 29: 240.
145 el-Ahzâb 33/ 25.
146 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 25: 176.

Başka bir âyette Allah'ın azîz ve kavî olduğuna dikkat çekilirken söz konusu âyetin içerisinde Allah'ın lütfu ve rızıklandırmasından bahsedilmektedir.[147] Peygamberlik vermede, helak etmede güçlü olan Allah elbette insana aklı, anlayışı, gerekli olan rızkı vermede de tek galiptir. İhsan ile saadetin kademe ve oranlarına gelince, onlar derece derecedir;[148] bu da kendi yetkisindedir.

Muktedir kelimesinin azîz sıfatıyla kullanımı ise "Bütün âyetlerimizi yalanladılar. Biz de onları mutlak güç sahibi ve iktidar sahibinin yakalaması gibi yakaladık" (el-Ḳamer 54/42) âyetinde geçmektedir. Bu âyette azîz sıfatıyla "galip, baskın ve üstün" kastedilmektedir. Lakin azîz bazen, düşmanını yenen ve ona galip gelen manasında kullanılmaktadır. İlk anlama göre azîz olan, eğer kaçıyorsa, uzak olduğu içindir; yok eğer muharip ise karşı koymasından dolayı, karşısındakini yakalama imkânı elde edememektedir. İşte bu sebepten aciz olmayan, ama fırsat veren bir galibin yakalayışıyla, buyurmaktadır.[149] Öyle bir tutuşla alıverdi ki güçlü bir azîze ancak böylesi yakışmaktadır.[150] Dolayısıyla burada muktedir kelimesi azîz sıfatını benzer içerikle aynı yönden destekleyen anlamı muhtevidir.

Azîz- Cebbâr, Zü'ntikâm Sıfatları / Cebbâr, İntikâm Kelimelerinin Anlamları

Cebbâr kelimesi, zor kullanarak bir şeyi ıslah etmek[151] anlamına gelen c-b-r (ج -ب- ر-) kökünden türeyen mübalağalı sıfattır. Allah'ın sıfatı olarak cebbâr, Allah'ın kahretmesi[152] manasınadır. Cebbâr, Kur'ân-ı Kerîm'de daha ziyade beşerî manalar içeren inatkâr,[153] mütekebbir,[154] isyânkâr,[155] azgın[156] gibi kelimelerle kullanılmakla beraber bir âyette Allah'ın sıfatı[157] olarak geçmekte-

147 eş-Şûrâ 42/ 19.
148 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 22: 138.
149 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 29: 58.
150 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 7: 81.
151 İṣfehânî, *Müfredât,* "cbr" md., 173.
152 Cevherî, *Ṣıḥâḥ,* "cbr" md., 2: 608; İbnü'l-Es̱îr, *Nihâye,* "cbr" md., 1: 231.
153 Hûd 11/ 59; İbrâhîm 14/ 15.
154 Gâfir 40/ 35.
155 Meryem 19/ 14.
156 Meryem 19/ 32.
157 el-Haşr 59/ 23.

dir. Cebbâr, bazı esmanın zikredildiği ilgili âyette azîz ve mütekebbir isimlerinin arasında yer almaktadır. Esmâ-i hüsnânın aktarıldığı hadiste de aynı terkip ile geçmektedir.[158] Sözlükte kınamak, öç almak[159] gibi manalara gelen n-k-m (ن-ق-م-) kökünden türeyen intikâm, Kur'ân'da diğer kullanımlarının yanında Allah için intikam sahibi anlamını içeren "zü'ntikâm" şeklinde geçmektedir.

Azîz- Cebbâr, Zü'ntikâm Kullanımları

Azîz ve zü'ntikâm kelimeleri, Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde "azîzun zü'ntikâm" [160] ifadesiyle yan yana zikredilmektedir. "O, sana Kitab'ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat'ı ve İncil'i insanlar için birer hidâyet olarak indirmişti. Furkân'ı da indirdi. Şüphesiz, Allah'ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah mutlak güç sahibidir, intikâm sahibidir" (Âl-i 'İmrân 3/4). Âyetin sonunda belirtildiği üzere Allah cezada amansız bir galib-i mutlaktır. Azîz ismi ile O'nun yenik düşürülemeyeceğine dikkat çekilirken intikam sahibi ifadesiyle onları cezalandırmayı ifâ edebileceğine işaret edilmektedir. Bu durumda birincisi "zâtî", ikincisi "fiilî" sıfat olmaktadır.[161]

Allah kendi buyruğuna tabi olmayanlardan intikam alabileceği gibi kendisine tabi olanlar hakkında da: "Allah geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır. Allah mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir" (el-Mâide 5/ 95) buyurarak hataya dönüş yapan için de intikam ve cezanın bulunduğunu haber vermektedir. Ve bu, mutlak güç olan Allah'a zor değildir. Allah yegâne galip olduğu için de "Allah kimi doğru yola iletirse artık onu saptırabilecek hiç kimse yoktur" (ez-Zümer 39/37).

Allah'ın güçlü ve intikam sahibi olduğunu belirten diğer bir âyet ve öncesinde ise Allah, tuzak kuranların tuzaklarının kendisinin bilgisinde olduğuna, verdiği sözden dönmeyeceğine vurgu yapmaktadır.[162] Yani azîz ve intikam

158 İbn-i Mâce, "Duâ", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82.
159 İbn Manẓûr, *Lisânü'l-'Arab*, "nkm" md., 14: 272.
160 Abdulbâḳī, *Mu'cem*, 810.
161 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb*, 7: 141.
162 İbrâhîm 14/ 46, 47.

sahibi Allah, tuzak kurulamayacak kadar güçlüdür ve dostları için düşmanlarından,[163] inkâr edenlerden intikam alandır,[164] buyrulmaktadır. İlgili âyetlerin tahlilinde işlendiği üzere, Allah'ın güçlü olduğu ve dilediği kişiden, dilediği zamanda dilediği gibi intikâm alabileceği/ cezalandırabileceği ifade edilmektedir.

Cebbâr ismi daha önce de geçtiği gibi bazı esmanın zikredildiği âyette yer almaktadır. İlgili âyetin tamamını burada vermek isabetli olacaktır. Çünkü cebbâr ismi kendi başına alındığında gerçek mana yansıtılamayacaktır: "O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden, dileğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah onların ortak koştuklarından uzaktır" (el-Haşr 59/23).

Âyetteki "cebbâr" kelimesi ile ilgili uzun tahliller yapan Fahruddîn er-Râzî, insan için ve Allah için kullanımının farklı olduğuna dikkat çekmektedir. İnsana nispetle Kâf suresi kırk beşinci âyet çerçevesinde zorba; Mâide suresi yirmi ikinci âyetteki anlam üzere "iri cüsseli"; Meryem suresi otuz ikinci âyete göre Allah'a ibadetten yüz çeviren, kaçınan; Şuara suresi yüz otuzuncu âyette ise "çok öldüren" manalarını almaktadır. Câbir, Allah için kullanıldığında el-Ezherîye göre "O Allah, her kırık ve fakir olanı onarandır", Ferrâ'ya göre el-Cebbâr, el-Kahhâr anlamındadır, İbnü'l-Ehbârîye göre ise el-Cebbâr kendisine ulaşılamayan, yetişilemeyen manasınadır.[165]

Cebbâr ismi onaran manasında alındığında toplumun ihtiyaçlarını tamamlayan, eksikliklerini tasfiye edip gideren, işlerini yoluna koyan, bu konuda hakim manasına gelmektedir. Bununla birlikte dertlere derman veren, kırılanları onaran, yoksulları zengin eden, perişanlıkları yoluna koyup düzelten en yüce ve tek zattır. Zorla yaptıran anlamında alınırsa halkı kendi iradesine mecbur eden, dilediğini ister istemez zorla yaptırmaya gücü yeten, hüküm ve nüfuzuna karşı gelinme ihtimali bulunmayan ceberut, büyüklük, kudret sahibi demek olmaktadır. Elbette bu manaların meşhur kelâmî tartışmalardaki cebrî

---

[163] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 19: 115.

[164] İbn Keṡîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm,* 3: 620; 3: 563.

[165] Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 29: 256.

uygulamaların Allah'a izafe edilmesiyle alakası yoktur. Burada Allah'ın mutlak ve müneccez olan iradesi altında mağlup ve mecbur olmayacak hiç bir şeyin düşünülemeyeceğine vurgu yapılmaktadır[166]. Cebbâr'ın âyette azîz ve mütekebbir sıfatlarının arasında yer alması da buna işaret etmektedir.

2.4. Azîz Teriminin Övgü İçerikli Hamîd Sıfatıyla Kullanımı

Hamîd Kelimesinin Tanımı

Sözlükte övmek, methetmek gibi anlamları bulunan h-m-d (ح- م- د-) kökünden türeyen bir sıfat olarak hamîd kelimesi övülen ve övgüye layık olan[167] manalarını içermektedir ve zemm'in[168] zıddıdır. Esmâdan birisi olan hamîd kelimesi, h-m-d köküyle ve sıfat haliyle Allah'a nispet edildiğinde her türlü övgünün kendisine ait olması,[169] canlı ve cansız varlıkların O'nu övgü ile tesbih etmesi[170] demektir. Hamd kelimesi birçok âyette de Allah'ın zatına izafe edilmektedir. Bu durumda öven manasına gelir ki bundan maksat Allah'ın kullara hamdetmeyi öğretmesi olabilir. Hamîd, hadiste İbn Mâce rivâyetinde bulunmamakla birlikte Tirmizî'de esmâ-i hüsnâ içerisinde geçmektedir.[171] Hamîd, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın mecîd, hakîm, ganî, velî gibi diğer sıfatlarıyla birlikte kullanılmasına ilaveten azîz ile de üç âyette yan yana zikredilmektedir.

Azîz- Hamîd Kullanımları

Hamîd sıfatı sadece üç ayette azîz ismine eşlik etmektedir. Bunlardan biri "Kendilerine ilim verilenler, Rabbinden sana indirilen Kur'ân'ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye layık Allah'ın yoluna ilettiğini görürler" (Sebe' 34/6) ayetidir. Buradaki العزيز الحميد ifadeleri hem teşvik hem de tehdit içermektedir. Zira O, azîz olunca âyetlerini yalanlamaya ve inkâr etmeye uğraşanlardan intikam alacak; hamîd olunca da âyetlerini tasdik edip salih amel işleyenlere karşılığını verecek, anlamına gelmektedir.

Allah, rahmet sıfatını besmele örneğinde olduğu gibi diğer sıfatlarına öncelediği halde burada heybet sıfatını rahmet sıfatından önünde zikretmekte-

[166] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 7: 243.

[167] İbn Manẓûr, *Lisânu'l-'Arab,* "hmd" md., 3: 314.

[168] İbn Fâris, *Ṣıḥâḥ,* "mhd" md., 2: 100.

[169] el-Fâtiha 1/ 2.

[170] el-İsrâ' 17/ 44.

[171] Tirmizî, "Da'avât", 82.

dir. Çünkü O'nun heybetinin tam, intikam alması çetin bir azîz olması, kişinin arzu, istek ve teşvik tarafını güçlendirmektedir. Ve cebbâr, çetin birisini memnun etmek, aynı şartlarda olmayanı memnun etmekten daha kıymetli ve şereflidir. Dolayısıyla azîz sıfatı insanları korkuttuğu için aynı zamanda da ümitvar etmektedir. Yine bu vasıf azîz olan zâta yaklaşmak için, kişiyi tekzipten uzaklaştırarak tasdike yaklaştırmaktadır.[172]

Diğer bir âyette, insanların yegâne galip ve övgüye layık olanın yoluna çıkarılması için Kur'ân'nın nazil olmasından[173] bahsedilmektedir. Burada da azîz ifadesi Allah'ın kudretinin mükemmelliğine, mülkünde saltanatında erişilmezliğine[174]; hamîd ifadesi O'nun her türlü fiilden ötürü hamde layık olduğuna işaret etmektedir. Bu, ancak alîm ve müstağni olan varsa mümkündür. Dolayısıyla yaratıcının yolu azîz ve hamîd sıfatlarına sahip olduğu için dosdoğru yoldur. Yine azîz vasfını hamîdden önce zikretmesi şu sebepledir: Allah'ı bilmenin başlangıcı O'nun kâdir, sonra alîm sonra da müstağni olduğunu bilmekle başlamaktadır. Azîz, kâdir demektir; hamîd de alîm ve müstağni oluşuna delalettir. Dolayısıyla Allah'ın kâdir olduğunu bilmek O'nun her şeyi bilen ve her şeyden müstağni olduğunu bilmekten önce geldiği için azîz, hamîdden önce zikredilmektedir.[175]

Azîz sıfatının Kur'ân'ın mevcut terkibine göre son kullanımı Burûc suresinde, hamîd sıfatının eşliğindedir: "Onlar, müminlere ancak mutlak güç sahibi ve övülmeye layık Allah'a iman etmeleri sebebiyle işkence ediyorlardı" (el-Burûc 85/8). Burada azîz sıfatıyla Allah'ın "ilah" olarak tasdik olunmaya ve ibadet olunmaya layık; hamîd ile de mümin kulların lisanında hamde ve övgüye müstehak olduğuna dikkat çekilmektedir.[176] Bu, aynı zamanda "ilah" kabul edilebilecek zâtın özelliklerinin vurgulanması manasınadır. Adı geçen vasıflar kendisinde bulunmayana kulluk edilmemesi gerektiğinin uyarısıdır.

---

172 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 26: 210.

173 İbrâhîm 14/ 1.

174 Ḳurtubî, *Câmi'*, 9: 338.

175 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 19: 59.

176 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb,* 31: 110.

SONUÇ

Allah'ın en güzel isimleri (esmâ-i hüsnâ), çeşitli vesilelerle farklı branşlarda araştırmalara konu olmuş ve olmaktadır. Bizim bu makaledeki araştırmamızdan elde ettiğimiz sonuç ise Allah'ın isimlerinin birbirleriyle irtibat boyutudur. Elbette kendisine nispet ettiği, esmâya dâhil her isim O'na aittir ve noksan sıfatlardan tenzih etmeyi amaçlamaktadır. Lakin Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfatların yer alışlarının rastgele olmadığı izaha muhtaç değildir.

Özellikle âyet sonlarındaki esmâ iki şekilde irtibata tabidir. Bunlardan birincisi âyetin, âyet sonundaki esmâ ile bağlantısı; diğeri ise söz konusu esmânın birbiriyle irtibatıdır. Yukarıda zikredilen sebepten ötürü makalemizde Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan esmâ-i hüsnâ, spesifik olarak âyet sonlarındaki isimler ve "azîz" ismi özeliyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla birincisinden ziyade ikincisine eğildiğimiz bu makaleye göre Allah azîz (kudret, izzet) sıfatının yanına rahmetini, ilmini, övgüye mazhar olmasını ve bir kat daha gücünü ilave etmektedir.

Azîz kelimesi, "Azîz" formuyla Kur'ân-ı Kerîm'de kırk surede doksan dokuz kez tekrarlanmaktadır. Esmâ-i hüsnânın sayısına eşit olan bu kullanımda kırk yedi yerde "Hakîm" (حكيم) kelimesiyle, on üç yerde "Rahîm" (رحيم), yedi yerde "Kavî" (قوي), altı yerde "Alîm" (عليم), beş yerde "Gafûr-Gaffar," (غفور غفار), dört yerde "zü'ntikâm" (ذوانتقام), üç yerde "Hamîd" (حميد), bir yerde "Vehhâb" (وهاب), bir yerde "Cebbâr" (جبار), bir yerde "Kerîm" (كريم), bir yerde de "Muktedir" (مقتدر), ile eşleşmektedir. Söz konusu seksen dokuz kullanımın dışında kalan on yerde ise azîz kelimesi yanına diğer sıfatlardan herhangi birini almadan geçmektedir.

Buradaki aktarımdan da anlaşılacağı üzere azîz ismi, bazı sıfatlarla çok sık bazı sıfatlarla daha az, bazı sıfatlarla ise nadiren kullanılmaktadır. Bu durum, azîz'in anlamını ve çerçevesini netleştirmekte bizlere yardımcı olmaktadır. Hiç şüphe yok ki kelimeye rengini veren en önemli kavram "Hikmet"tir. Tüm kullanımlarının neredeyse yarısı olan kırk yedi yerde birlikte geçmeleri gücün ve üstünlüğün hikmetle birlikte olduğunda mana kazanacağını akla getirmektedir.

Azîz isminin alîm ile kullanışı, mutlak güç sahibi Allah'ın, aynı zamanda hakkıyla bilen olduğuna işarettir. Çünkü geçmişi, hâli ve geleceği, gizli ve

aşikârı, canlı ve cansızları bilendir. İnsanların yaptıklarını, hayırlarını, muttakileri, zalimleri, kalplerde olanları özetle bütün malumatı bilmeye kâdirdir. Yani karşı konulamayan galip ve azîz Allah, hükmettiğinde de alîmdir.

Hakîm ve alîm isimleri dışında, "Rahîm"in on üç yerde "Azîz"e eşlik etmesi izzetin rahmet eşliğinde kemale ereceğini düşündürmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında birlikte kullanımların bir kategorisinin olması kaçınılmazdır. Rahmet üst başlığının altında topladığımız "Kerîm", "Rahîm", "Gafûr" ve "Vehhâb" kavramları "Azîz" kavramıyla yan yana kullanıldığında âyetin kendi içindeki bağlamı da dahil güç ve rahmet dengesine dikkat çekmektedir. Rahmet bağlamında ele alınabilecek "Kerîm" sıfatı da bir yerde azîze eşlik etmektedir. Lakin burada her iki sıfat da Allah'a değil, istihzavârî olarak insana nispet edilmektedir.

Diğer yandan azîz ile güç içeren sıfatların birlikteliği, genel olarak kafirlere hitap eden âyetlerin sonlarında yer alarak "yegâne güç, mağlup olunamayacak ve mutlak galib"i kafirlere hatırlatmaktadır. Azîz ile övgünün beraberliği, böyle bir güç dışında hiçbir şeyin övgüye layık olmadığını belirtmektedir. Yani azîz ile Allah'ın "ilah" olarak tasdik olunmaya ve ibadet olunmaya layık derecede güçlü; hamîd ile de inanan kulların dilinde ve fiillerinde hamde müstehak olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu, aynı zamanda "ilah" kabul edilebilecek zâtın özelliklerinin vurgulanması manasınadır. Adı geçen vasıflar kendisinde bulunmayana kulluk edilmemesi gerektiğinin uyarısıdır. Nihai olarak Allah, hitaptaki konjonktüre göre müminlere izzet ve rahmetiyle; kâfirlere ise izzet, kudret, intikâm sahibi ve muktedir oluşuyla kendisini tanıtmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulbâḳī, Muḥammed Fuâd. *el-Muʿcemü'l-mufehres.* Kâhire: Dâru'l-Hadîs̱, 1996.

Asım Efendî (ö. 1235/1819). *el-Ûḳyânûsu'l-besîṭ fî tercemeti'l-ḳāmûsi'l-muḥîṭ.* byy: Âsitâne, ts.

Çakmak, Hacer. "Hz. Mûsâ- Bilge Kul Kıssasının Hikmet Boyutu ve Allah- İnsan İlişkisi Açısından İçerdiği Mesajlar". *Akademik Araştırma Dergisi* 68 (2015): 47- 78.

el-Âlûsî, Ebu's̱-S̱enâ Şihâbuddîn b. Maḥmûd. *Ruḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm ve's-sebʿi'l-mes̱ânî.* 15 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmaîl b. Hammâd. *Tâcu'l-luġa (eṣ-ṣıḥâḥ).* 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.

el-Ḳurtubî, Ebû Abdillah Muḥammed b. Ferh. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân.* 20 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili.* 9 cilt. İstanbul: Şura Yayınları, ts.

er-Râzî, Ebû Abdillah Faḫruddîn b. Ḥüseyn. *Mefâtiḥu'l- ġayb.* 32 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.

eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân.* 30 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998.

et-Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre. *Câmi'u's-saḥîḥ.* 5 cilt. byy: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.

ez-Zemaḫşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi ġivâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fî vucûhi't-te'vîl.* 4 cilt. Beyrût: Dâru'Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

Göktaş, Vahit. "Tez Tanıtım ve Değerlendirmeleri". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24 (2009): 151- 181.

İbn Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemu meḳāyîsi'l-luġa.* 6 cilt. Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.

İbn Keṡîr, Ebu'l-Fidâ İmamuddîn İsmâ'il b. Dav'. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm.* 8 cilt. Beyrût: Dâru'l- Kitâbi'l-'Arabî, 2015.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd. *es-Sünen.* 2 cilt. Mısır: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1972.

İbn Manẓûr, Ebu'l-Fażl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrem b. 'Alî b. Aḥmed el-Enṣârî. *Lisânü'l-'Arab.* 15 cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l- 'Arabî, ts.

İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl.* trc. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

İnbü'l-Eṡîr, Muḥammed b. Muḥammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî ġarîbi'l-Ḥadîṡ ve'l-eṡer.* 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2014.

Ḳādî 'Abdulcebbâr. *Şerḥu'l-Usûl'i-l- ḫamse.* yy: Mektebetu Vehbe, 1996.

Kahraman, Abdullah. "İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* 3 (2014): 209-223.

Ḳuşeyrî, Abdulḳerîm Hevazin. *Leṭâifu'l-işarât.* 3 cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Amme, 1981.

Mâturîdî, Ebû Manṣûr Muḥammed b. Maḥmûd. *Kitabu't-Tevḥîd.* Beyrût: Dâru Sâdır, 2010.

Mâturîdî. *Te'vilâtu'l-ehli's-sunne.* 4 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Memiş, İbrahim. "Hikmet Kavramı Hakkında Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerifler Işığı Altında Bir Analiz". *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi* (2008): 269- 294.

Öğük, Emine. *Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Râğıb el-İṣfehânî, Ḥüseyn b. Muḥammed. *Müfredâtü elfâẓi'l- Ḳur'ân.* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.

Topaloğlu, Bekir. "Gafûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 13: 286- 287. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Uludağ, Süleyman. *İslamda Emir ve Yasakların Hikmetleri*. Ankara: y.y., 1989.

Yılmaz, Sabri. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahîm Sıfatlarını Tahlili". *Kelam Araştırmaları* 4 (2006): 105- 114.

Yüksel, Emrullah. "İlâhî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2008): 43- 76.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 577-638

Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi

The Dialectic Relation Between Jāhiliyyā Arabic Ḥajj Rituals and the Qur'ānic Rituals

Emrah Dindi
Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., *Sinop University, Faculty of Theology,*
Department of Qur'anic Exegesis.
Sinop /Turkey
emrah_dindi@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-6664-7590

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 24 Nisan / April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 01 Haziran/June 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 577-638
DOI: doi.org/10.18505/cuid.307993
Atıf/Cite as: Dindi, Emrah. "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi - The Dialectic Relation Between Jāhiliyyā Arabic Ḥajj Rituals and the Qurʾānic Rituals". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 577-638. doi: 10.18505/cuid.307993.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi

Öz: Bu makalede, Kur'an'daki hac menâsikinin nass-olgu, vahiy-vakıa diyalektiği içinde okunması ve bu menâsikin İslâm öncesi câhiliye Arap ve antropolojik temellerinin ortaya konulması suretiyle, Kur'an'ı, kendi döneminin dinamik kültürü içinde anlama metodolojisine katkı sunulması hedeflenmiştir. Kur'an'a yansımış olan Hac tasavvur ve teâmüllerinin ibdâ' ve îcât mahiyetinde sil baştan hususlar olup-olmadığı problemi burada irdelenmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde tenzihatçı ve takdisatçı, bir o kadar apolojik bir edayla İslâm âlimlerininin büyük bir çoğunluğu tarafından metafizik temellere yani Hz. İbrahim ve Hz. Âdem'e oradan da Tanrısal Ruh'a (Cebrâîl) ircâ' edilen (dayandırılan) hac menâsikinin bu ircâ'sının, vakıaya mutabık ve muvafık olup-olmadığı da tartışılmıştır. Klasik kaynaklardan Câhiliye'ye ilişkin verileri elde etme, bu verilerin analizlerini yaparak bir senteze varma şeklinde takip edilen yöntem neticesinde, Kur'an'ın hac menâsikinin, şirk unsurlarından ayıklanmış ve tevhitle mayalanmış, İslâm öncesi Hicaz bölgesi Arap ve diğer kadîm toplumların ilah evleri ritüellerinin bir devamı niteliğinde olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Câhiliye, Hac, Umre, Ritüeller, Kur'an, Vahiy-Vakıa.

The Dialectic Relation Between Jāhiliyyā Arabic Ḥajj Rituals and the Qurʾānic Rituals

Abstract: In this article, the purpose is to contribute to the methodology in understanding the Qurʾān within its dynamic culture in its period by interpreting the ḥajj ritual in the Qurʾān with its being divine text-phenomenon and revelation-reality dialectics and by introducing pre-Islamic jāhiliyyā Arab and anthropological foundations of these rituals. The issue of whether the ḥajj imagination and customaries mentioned in the Qurʾān are "initial" and "invention", which are re-organized from the initial stage, is investigated in this study. Similarly, the issue of whether the ḥajj is based on metaphysical bases i.e. to Abraham and Adam, and then, to Holy Spirit (the Angel Gabriel) by the majority of Islamic scholars in a purifying and glorifying, and apological manner being in agreement with the reality or not is also examined in the study. As a result of the method in which the data collection is made from classical

sources on jāhiliyyā, and the analyses of these data are made to reach a synthesis, it is understood that the concept of ḥajj in the Qurʾān is purified from polytheist elements and merged with the unity of God, and to be a continuation of the rituals of the houses of God, pre-Islamic Arabs and other ancient civilizations in the Hejaz Region.

Keywords: Jāhiliyyā, Ḥajj, Umrah, Rituals, Qurʾān, Revelation-Reality.

SUMMARY

It is inevitable that serious problems will emerge in understanding the Qurʾān in an accurate manner without understanding the religious imaginations, apprehensions, and the rituals, customs and traditions of the Arabs in Jāhiliyyā period. In actual fact, as it is mentioned in the Qurʾān with the terms "An Arabic Qurʾān", "An Arabic judgment", "An Arabic language", Allah addressed the Arabs in their language and cultural structures by considering their imaginations and traditions in seventh century around the Hijaz area. For this reason, it is an undeniable fact that, to discover and reveal the divine desire, the act of reading and understanding the Qurʾān by sitting around a table as a text limited between two covers of a book after abstracting it from the socio-culture reality in which it was revealed will not yield any good.

In this respect, in this study, we tried to read and understand the Ḥajj and Umrah worships, which are among the most primary principles of Islam like the *salāt* and *fasting*, and which include *talbiya*, *ihrām*, *Arafāt*, *Muzdalifah* and *Mina waqfahs*, stoning the devil, greeting the *Hajar al-Aswad* (*istilām*), *tawāf*, *sa'y*, blessing with the water *zam-zam*, *hedy* sacrifice, *halq* and *taqsir* (cutting and shortening the hair) mentioned in the Qurʾān, in the context of the historical scene in which the revelations were born and spread with respect to the religious imaginations, apprehensions, customs and traditions of the Arabs in the Second Period of Jāhiliyyā, which lasted for two centuries and which was close to the Islamic period. No matter the majority of the Islamic scholars associated the Ḥajj worship with metaphysical basics, with Ismael, Abraham, and even with Adam and Gabriel, and claimed that this worship was inherited from them in the name of glorifying Mohammad (pbuh) and his Ummah with a blessing and apological language; here, we have discussed the problem of whether the

Ḥajj/Umrah worships really originated from the revelations or were a cultural heritage from the Samis, Hebrews or Arabs. We have tried to investigate, examine and determine whether these rituals were known by the Arabs in Jāhiliyyā period or by more ancient communities, and whether they were included among the religious-social customs and traditions of these ancient societies.

It must also be mentioned that we have not yet observed any individual studies investigating the Ḥajj ritual of the Arabs in Jāhiliyyā Period. However, this topic has been mentioned in ancient scriptures and also in books, articles and symposiums under the title "*Worships in Jāhiliyyā*" in our present day. But in these studies, and works, although sometimes it has been referred to the Ḥajj and Umrah worships of Quraysh during Jāhiliyyā Period, it is extremely difficult to say that there is in-depth an analytical, worthy study mentioning here in the context of revelation-reality, text-case relationship. In this respect, this paper has dealt with the Ḥajj imaginations and practices of the Arabs in Hejaz Area in the Jāhiliyyā Period, which is adjacent to the Islamic Period and collected the narrations about these topics, and examined the rituals of the Qurʾān in detail within the dialectics of revelation-reality, text-case and address-addressee bases in a simultaneous manner, and within the historical and cultural context, we believe that it has a unique value and will fill in the gaps in this field in the literature.

As a result of the study in which we investigated whether the Ḥajj ritual mentioned in the Qurʾān was a ritual that emerged with Islam as an innovation or invention or whether referring everything mentioned in the Qurʾān and which existed in the Jāhiliyyā Period to Abraham, Ishmael and even to Adam was a result of well-known Arabian tradition or whether it was really a product of "*mutābakātun li'l-wāqiʿ*" i.e. Arabian factivity that agreed and fit with the Arabian Phenomenon, the following conclusions have been made.

It has been determined that Ḥajj and Umrah rituals are not among the topics that were invented as an innovation by the Qurʾān, or in a broader sense, by Islām as it is presumed; and these rituals were among the symbols respected and glorified by the Quraysh and the majority of the Arabs in Jāhiliyyā Period. Meanwhile, it has also been revealed in this study that the Qurʾān was not embodied in a void and did not address void spaces, but it was embodied around

the imaginations and apprehensions of the Arabs in those times, and as the interpreters mention, Allah addressed them in a nice and pleasant manner i.e. with "*bimā 'arafūhu ve bimā ehsenūhu*" specifically in Ḥajj and Umrah. Again, in this study, it has also been determined that referring everything reflected in the Qurʾān and in our culture to Abraham and Ishmael was a product of an apological understanding that emerged in the form of glorifying, blessing and honoring Islam and purifying it from Jāhiliyyā; and in actual fact, these rituals were inherited from the customs and traditions of Pre-Islamic period Samis (Hebrew, Arab) and were included in the Qurʾān, which is interpreted as a result of the Qurʾān being revealed "*mutābakātun li'l-wâqi*'" i.e. in a way that is in agreement with the reality, in other words, these rituals were in agreement with the Arab factivity and reality in seventh century.

In brief, in this study, it has been determined that the rituals some of which are referred by the Qurʾān, such as addressing God in a high voice (*talbiya*), wearing sinless clothes specific to the sanctuaries (*ihrām*), cults and rituals in mountains like Arafat, Muzdelifah, Mina (*waqfah*), stone the devil (*ramy al-cimār*), greeting the holy stone Hajar al-Aswad (*istilām*), turning around the cubic house of god (*tawāf*), walking between the holy Safa and Merve rocks (*sa'y*), blessing the water of the house of god (*zam-zam*) and being blessed with it (*tabarruk*), sacrifices for the house of god (*hady*) and cutting and shortening the hair (*halq and taqsir*), which are performed in Ḥajj period and also in some other times in the Islamic world today, were not unknown the Arabs in the Jāhiliyyā Period; in other words, these rituals were not "invented" as an innovation and were blessed by the Qurʾān, and the roots of these rituals existed in the practices of the Quraysh in the Jāhiliyyā Period, they even dated back to more ancient societies like the Hebrews. For this reason, it has been concluded that -except for those that were excluded because of their conflicting status with the *Tawhid Belief* and primary principles of Islam and its purpose- the practices, beliefs and worships brought by the Prophet (pbuh) and depicted by the Qurʾān in some verses together with corrections, changes and transformations were in agreement with the customs and traditions of the Arabs in Jāhiliyyā Period that were meant to make people move closer to Allah; and Allah addressed them with the things that were known, understood, experienced and practiced by them.

GİRİŞ

Câhiliye Arapların dinî tasavvurları, tahayyülleri ve aynı zamanda ritüelleri, âdât ve tekâlitleri anlaşılmadan bu topluma hitaben inmiş olan Kur'an'ın doğru anlaşılmasında ciddi sorunların ortaya çıkacağı kaçınılmazdır. Şöyle ki Kur'an'da da "Arabî bir Kur'an", "Arabî bir hüküm", "Arabî bir lisân"[1] terkipleriyle ifade edildiği üzere Allah Teâlâ, yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların tasavvur ve tekâlitlerini esas alarak onların dil ve kültür kalıplarında onlara hitap etmiştir. Bu nedenle Kur'an'ı içinde vücut bulduğu bu sosyo-kültürel gerçeklikten soyutlayarak, kasd-ı ilahiyi istinbât ve istihrâç etmede, iki kapak arasına sıkışmış bir metin olarak masa başında gerçekleştirilecek her tür okuma ve anlama eyleminin ne kadar gayret edersek edelim hiç şüphesiz sadra şifa vermeyeceği bir gerçekliktir.

O bakımdan biz bu çalışmamızda Kur'an'ın, telbiye, ihram, Arafat, Müzdelife ve Mina vakfeleri, şeytan taşlama, Hacer-i Esved'i istilâm, tavaf, sa'y, zemzem suyu ile teberrük, hedy kurbanı, halk ve taksiri içine alan, namaz ve oruç gibi, Kur'an'ı-Kerim'in en temel ibadetleri arasında yer alan Hac ve Umre ibadetini, vahyin doğup büyüdüğü tarih sahnesinde ikinci câhiliye dönemi[2] (İslâm'a yakın son iki yüz yıl) Arapların dinî tahayyül, tasavvur, âdât ve tekâlit havzasında okumaya ve anlamaya çalışacağız. Her ne kadar Hz. Muhammed'i ve onun ümmetini tazîz ve tebcîl adına takdisatçı ve tenzihatçı ve bir okadar da apolojik bir dil ile İslâm âlimlerinin büyük bir çoğunluğu tarafından, hac menâsiki metafizik temellere yani, Hz. İsmail'e, İbrahim'e hatta Adem'e oradan da Cebrâil'e ircâ' edilse de ve bunlardan tevarüs eden bir ibadet olduğu hipotezi ileri sürülse de biz, burada Hac/Umre menâsikinin gerçekten vahiy orijinli mi yoksa Sami, İbrani ve Arap kültür mirası mı olduğu problemini tartışacağız, bu ritüellerin câhiliye Arapları yahut daha kadîm toplumlarca maruf olup-olmadığını, onların dinî-içtimaî âdât ve tekâlitleri arasında yer alıp almadığı sorununu irdelemeye, tayin ve tespit etmeye çalışacağız.

---

1 Bu makalede klasik kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetu'ş-Şâmile 3.64 sürümünden verilmiştir. en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/195; Yûsuf, 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; el-Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

2 Câhiliye kavramının Kur'ân'da İslam öncesi dönemi, bu dönemin inanç, tutum ve tavırlarını ifade ettiği hususunda bkz. Yakup Bıyıkoğlu, "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisis* 2, sy. 36 (2012): 238-239.

Şunu da ifade etmek gerekir ki câhiliye Arapların hac ritüelleriyle ile ilgili müstakil bir çalışmaya rastlamış değiliz. Bununla beraber, gerek kadîm kaynaklarda gerekse de çağımız kitap, makale ve sempozyum çalışmalarında câhiliyede ibadetler başlığı altında bu konuya yer yer temas edilmiştir. Nevar ki bu tür çalışmalarda Kureyş'in câhiliyedeki Hac ve Umre ibadetlerine zaman zaman atıf yapılmış olsa da vahiy-vakıa, nass-olgu ilişkisi bağlamında derinlemesine kayda değer analitik bir araştırma yapıldığını söylemek oldukça zordur. O bakımdan bu makale, İslâm'a bitişik câhiliye dönemi Hicaz bölgesi Arapların Hac tasavvur ve teamüllerini etraflıca ele almak, bunlara ilişkin rivayetleri toplamış olmak ve Kur'an'ın bu ritüellerini vücut bulduğu tarih ve kültür havzasında vahiy-vakıa, nass-olgu, hitap-muhatap diyalektiği içinde eş zamanlı okumakla özgün bir değere sahip olduğu ve bu alanda bir boşluğu dolduracağı, kanaatindeyiz. Araştırmanın neticesinde Kur'an'da ve genelde de İslâm'da yer alan Hac menâsikinin ibdâ' ve icât mahiyetinde İslâm'la ortaya çıkan ritüeller olup-olmadığı, geleneğimizde câhiliyede var olup da Kur'an'a yansımış her şeyi Hz. İbrahim ve İsmail'e hatta Adem'e ircâ' etmenin, malum Arap ananesinin bir ürünü mü yoksa gerçekten vahyin (Kur'an'ın) "mutabakâtun li'l-vâki'" yani Arap olgusallığına, Arap vakıasına mutabık ve muvafık hükümler bina etmesinin bir mahsülü mü olduğu sorununun, bu konu çerçevesinde aydınlığa kavuşacağını ümit etmekteyiz.

1. İLAH EVLERİ (KÂBELER) VE MEKÂNLARI

Hac (ilah evlerini ziyaret), câhiliye döneminde ilahların belli mekânlarda sürekli yahut muvakkat istikrar kıldıklarına, dolayısıyla kulların bu evleri ziyaret etmeleri gerektiğine[3] dair antropolojik temelli inançlara dayanan kadim bir ritüeldir. Câhiliye Arapları ağaç, kaya, dağ, rüzgâr, yağmur ve yıldızlar gibi tabiat unsurlarında mündemiç bulunan gizli, ruhî güçlerin varlığına inanmaktaydılar. Yani Arapların animizm, hayvan, taş, ağaç ve dağ gibi bazı objeleri kutsallaştırma/fetişizm itikatları mevcut idi. Onlar, Ebû Kubeys dağının baş ağrısını iyileştirdiğine ve hurma ağacının ruh (hayat) taşıdığına inanmaktaydılar. Hatta ilahların bu tabiat unsurlarına hulul ettiğine yönelik inançlara

[3] Sâlih Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm ve'l-bi'setu'n-nebeviyye* (Beyrut: Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2003), 243.

sahiptiler.[4] Taşları, kayaları, ağaçları, mağaraları ve su pınarlarını özellikle siyah ve beyaz taşları, ağaçlardan da hurma ağacını kutsamaktaydılar.[5] Câhiliye Arapların bazı ağaçları kutsamaları, her sene ziyaret edip kurbanlar ve hediyeler sunmalarının da[6] ilahların verimli mekânlar ve pınarların yanıbaşında biten ağaçların yanında olduğu inancından mülhem olabilir. Mukaddes bölgelerin en yaygınlarından birinin kuyu etrafları olması, hayat ve medeniyetin onların etrafında ortaya çıkmasından kaynaklanıyor olabileceği[7] gibi, bunun kuyulardaki mukaddes ruhî güçlerle de ilintisi olabilir. Dolayısıyla zemzem kuyusunun da câhiliyedeki animizm itikatlarıyla bağlantılı olması uzak bir ihtimal değildir. Câhiliyede Araplar kendilerini kuşatan ağaçlar, kuyular ve dağlara ilişkin kıssa ve mitolojiler kurgulamış, kayalarda hayali suretler resmetmişlerdir.[8] Kaya ve dağlara ilişkin bütün bu kültler, Kâbe'de Safa ve Merve'de mevcut şekilli taşların, Ebû Kubeys dağının, Arafat, Mina ve Müzdelife'nin kutsallığının tarihsel arka planına ışık tutmaktadır. İslâm Kâbe'nin kutsallığını, Hacer-i Esved'in hürmetini ve hac geleneğini putperestlikten ayıklayarak muhafaza etmiş,[9] antropolojik kökenli, kaya ve dağlara bitişik câhiliye Arap ritüelleri, Kur'an tarafından da sürdürülmüştür.[10] Kur'an, kökleşmiş Arap mukaddesatıyla çatışmamış, aksine büyük oranda bu ritüelleri devam ettirmiş, taştan yapılmış olan kare şeklindeki Kâbe evine[11], Arafat,

---

4 Hüseyin el-Hâc Hasan, *Hadâratu'l-Arab fî asri'l-Câhiliyye* (Beyrut: el-Müessesetu'l-Câmi'a, 1997), 168.

5 Lütfî Abdulvahhâb Yahyâ, *el-Arabu fi'l-usûri'l-kadîm medhal hadârâ fî târîhi'l-arabi kable'l-islâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1978), 379.

6 Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakâ v.dğr. (y.y.: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1: 33; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fîhâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhese (y.y.: Dâru'l-Endülüs, ts.), 1: 130; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Selâme (y.y.: Dâru Taybe, 1999), 7: 455; Seyyid Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Bulûğu'l-erab fî marifeti ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 346-347; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Hayâtu'l-Arabiyye mine'ş-şi'ri'l-câhiliyyi* (Mısır: Mektebetu Nahda, 1962), 390, 426-430; Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, s. 232.

7 Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 232, 234.

8 Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 460.

9 Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve ahdi'r-rasûl* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1985), 196; Tevfik Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm* (Dımeşk-Suriye: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1996), 299.

10 el-Bakara 2/198-200.

11 Araplarda köşegenli, kare şeklinde olan her eve Kâbe denmekteydi. Bk. Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Hüseyin el-Fârâbî, *Mu'cemu dîvâni'l-edeb*, thk. Ahmet Muhtar Ömer (Kahire: Dâru'ş-

Müzdelife ve Mina'ya, Ashab-ı Kehf ve Hz. Muhammed'in gecelediği Sevr mağarasına, su pınarlarına, İsrailoğullarının on iki su pınarına, altında Hz. Peygamber'in inananlardan biat aldığı rıdvan ağacına ve Allah'ın, Hz. Musa'ya Tur Dağının sağ tarafındaki ağaçtan seslendiğine atıflar yapmıştır.[12] Dolayısıyla bütün bu hususlar, İslâm öncesi bedevi Arapların maddenin ruh taşıdığını, tanrıların belli alanlarda meskûn olduğunu yahut tecessüm ettiklerini sembolize eden animizm inançlarının varlığına işaret etmektedir.

Câhiliye döneminde belli tepe ve kayaların kutsanması ve buralarda çeşitli ayinlerin yapılması, dağlara, çeşitli kayalara atfedilen inançlar, aslında bunların tabiatüstü gizli güçleri içinde barındırdıklarına,[13] eşyaya nüfuz eden ruhî güçlerin, ilahların ve bu ilahların ruhlarının meskeni olduğuna[14] yahut tanrıların bu mekânlarda görüldüğüne dair Samî, İbranî Arap itikatlarından kaynaklanmaktadır. İslâmi gelenekte ilk mabet yapımı, kurban vb. hac menâsikinin kendisine dayandırıldığı Hz. İbrahim ve Yakub'un da Tevrat'ta Tanrı'yı gördükleri mekânda bir mabet ve sunak yaptıklarına dair rivayetler de[15] tanrıların kutsal mekânlarla ilişkisine dair kadîm toplumlardaki yerleşik us-

Şa'b, 2003), 1: 135; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avvez Mura'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2001), "k-'a-b" mad. 1: 211,; Muhammed b. Mükrim b. Alî Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "k-'a-b" mad., 1: 718; Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. Mecmûa mine'l-Muhakkîkîn (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), "k-'a-b" mad., 4: 151.

12 el-Kehf 18/10,16-18, 25; et-Tevbe 9/40, 57; el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/160; el-Fetih 48/18; el-Kasas 28/30.

13 Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 291-292; Câhiliye Arapların yıldızlarda ve tabiat görüntülerinde, bazı bitkilerde ve cansız varlıklarda (taşlar, ağaçlar, kuyular) kuş ve hayvanlarda yayılmış pek çok ilahi ruha/güce, pek çok gizli gücün varlığına inandıkları (totemizm, animizm, fetişizm) konusunda bk. Cevâd Alî, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (y.y.: Dâru's-Sâkî, 2001), 11: 41-50; Hûfî, *el-Hayâtu'l-Arabiyye*, 380, 389; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebiyyi'l-Arabiyyi el-asru'l-Câhiliyye* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 89, 94; es-Seyyid Abdulazîz Sâlim, *Târîhu'l-Arab fî asri'l-Câhiliyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 460; Mustafa Ebû Dayf Ahmed, *Dırâsât fî târîhi'l-Arab münzü mâ kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l-Emeviyyîn* (İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, 1982), 72-73; Luvis Şeyho el-Yesû'î, *en-Nasrâniyyetu ve âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 12-13; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 221, 223-224; Carl Brockelman, *Târîhu'ş-şu'ûbi'l-İslâmiyye*, trc. Münir Ba'lebekkî-Nebih Emîn Fâris (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1988), 24; Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 286-288; Ahmed Erham Habbû, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm* (Y.y: Müdîriyyetu'l-Kütübi ve'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, 1996), 260-262.

14 Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 227.

15 Yaratılış 12/6-9; 13/18; 35/1-15.

turelerin varlığını teyit etmektedir. Nitekim câhiliye Araplarının başlangıçta maddeye ve tabiat kuvvetlerine taptıkları, gizli ve kötü ruhların varlığına inandıkları,[16] yani "animizm" aşamasında oldukları, daha sonra bunun görüntüsü ve şekli güzel olan kayalara (taşa) tapmaya, "fetişizme" dönüştüğü[17] ifade edilir. Bütün bu kutsal tepe ve dağların, kare şeklinde taşların ve Kâbe'nin etrafında dönerek ibadet etmenin hatta hac dönemlerinde Kâbe'ye kurban ve adaklar adamanın da muhtemelen câhiliye Arap animizmi ile bağlantısı söz konusudur. Nevar ki Kur'an, yerleşik dinî adet ve ayinlerle uğraşmamış, Arafat, Müzdelife, Mina gibi kutsal tepe ve taşlara, Kâbe gibi ilah evlerine dokunmamış, buralarda içkin olduğuna inanılan diğer gizil güçleri, ruh ve ilahları bertaraf etmek ve söz konusu ayinlerin merkezine Allah'ı koymakla itikadî bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

2. İLAH EVLERİ (KÂBE) AYİNLERİ

Kur'an'da zikredilen hac, Kâbe'yi ta'zim,[18] Hacer-i Esved'i kutsama,[19] tavaf, sa'y, telbiye, ihram, Arafat ve Müzdelife'de vakfe, Müzdelife'den Mina'ya hareket (الإفاضة/ifâde), şeytan taşlama, haram aylara saygı, putlara hediyeler/kurban sunma, tıraş olma vb. hac, tavaf, umre ile ilgili bütün menâsikin, İslâm öncesi Arap kabile geleneğinde var olduğu görülür.[20] Dolayısıyla

16 Ali Hasenî el-Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991), 39-40.

17 Abdulazîz Sâlim, *Târîhu'l-'Arab fî asri'l-Câhiliyye*, 460.

18 Câhiliye Arapların haccedip, tavaf yapıp, kurban kesip ve tıraş oldukları, o dönemde pek çok put evi/kâbeden söz edilir. "Ka'betü Zi'l-halasa", "Ka'betü'l-Yemâniyye" ve "Ka'betü'-Tâif" bunlar arasında yer alır. Bu kâbelerin en meşhurunun da o dönemde putperestliğin bekçisi olan "Ka'betü Mekke" dir. (Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 455-458; Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Câhiliyye*, 92); Ayrıca "Zü'l-Ka'be", "Ka'betü Necrân" "Ka'betü'l-Yemâniyye" ve en meşhurunun "el-Ka'betü'l-Hicâziyye" olduğu konusunda bk. Yesû'î, *en-Nasrâniyyetu ve âdâbuhâ*, 14; İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu*, 183-184.

19 Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 239; Mekke Araplarındaki "Hacer-i Esved", Safevi Araplarındaki dağ ilahı (İlahe'l-Cebel) ile simgelenmiştir. Hacer-i Esved'e kulluk etmek câhiliye Araplarında biliniyordu. Mekkeliler, Mekke'de Hacer-i Esved'i kutsuyor ve ona yakın olmaya ve gözüne girmeye çalışıyorlardı. (Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 5: 152) Bugün Kâbe'de yer alan Hacer-i Esved'in Müslümanlar tarafından kutsanması, İslâm öncesi câhiliye Arapların dağlara ve kayalara yönelik Animizm ve Fetişizm inanç kalıntılarının İslâm'la hâlâ devam ettiğini gösterir.

20 Bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *el-Asnâm*, thk. Ahmed Zekî Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6; Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Cafer el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 311, 319; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (y.y.: Müessesetu'l-Halebî, ts.), 3: 92; İbn Saîd el-Endülüsî, *Neşvetu't-tarab fî târîhi Câhiliyyeti'l-Arab*, thk. Nusret Abdurrahman (Amman-Ürdün: Mektebetu'l-Aksâ, ts.), 80; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-

Kur'an'da da Müslümanlar tarafından yapılması gereken dinî bir ritüel kaynağı olarak Kâbe'de tavaftan, Safa ve Merve arasında sa'ydan, Arafat ve Müzdelife vakfesinden, kurbanlıklardan, onlara takılan gerdanlıklardan ve tıraştan bahsedilmiştir.[21] Bunlar Arap pagan kültürünün uzun yıllar içerisinde ihdas ve intaç ettiği ritüeller mi yoksa vahiy kaynaklı ibadetler mi olduğu konusunda kesin bir şey söylemek zor olsa da İslâmî gelenek, büyük oranda hac menâsikini metafizik temellere yani, Hz. İsmail ve İbrahim'e, Adem'e oradan da Cebrâil'e ircâ' etmişlerdir.[22] O bakımdan Kur'an'ın ibadet ahkâmının indiği ortamdaki geleneğin bir devamı niteliğinde olduğu,[23] İslâm'ın hac ve umre ritüellerinin büyük bir bir kısmının İslâm öncesi devirden kaldığı, Peygamberin bunları intaç ve icat etmediği, aksine kendi akidesiyle kaynaştırdığı, bunun da muhtemelen şahsi inancından daha çok muhafazakâr vatandaşlarının geleneklerine duyduğu saygıdan ileri geldiğini söylemek mümkündür.[24]

2.1. Hac ve Umre

2.1.1. Hac

Belli vakitlerde ilahların meskûn olduğuna inanılan evlere/kutsal mekânlara gidip oraları ziyaret etmek manasında hac, hemen hemen bütün dinlerde

---

Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-erab fî marifeti ensâbi'l-Arab*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyyîn, 1980), 452; Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 2: 288; Hâc Hasan, *Hadâratu'l-Arab*, 170-171; Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Câhiliyye*, 92-93.

21 İlgili ayetler her bir alt başlık altında verilmiştir.

22 Bk. Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şahâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1: 139; Ebû Bekr Abdirrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' el-Himyerî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1: 193-194; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Gālib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 2: 13; 3: 76-79; Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizâr, 1419), 1: 234-235; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 77-78; Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4: 464-465; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-bni Hişâm*, thk. Ömer Abdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2000), 1: 210; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şîrî (y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1988), 2: 237; Muhammed b. Ahmed b. Alî Takiyyüddîn Ebu't-Tayyib el-Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm fî ahbâri'l-beledi'l-harâm* (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2: 27; Hûfî, *el-Hayâtu'l-Arabiyye*, 402.

23 İshak Özgel, "*Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Ünv., 2002), 296.

24 Rudi Paret, "Umre", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: MEB Yay., 1986), 34.

özellikle de Samilerde kadîm dinî semboller (şeâir) den idi.[25] Câhiliye Arapları Kâbe tesis edildiğinden beri burayı hacceder ve Hac menâsikini de ikâme ederdi.[26] Onların hac yaptıklarına ilişkin klasik kaynaklarda pek çok veri söz konusudur. Câhiliye şairlerinden pek çoğu, Kureyş'in Mekke'de hac yaptıklarından söz etmiştir. Hassân b. Sâbit (ö. 54/674) , Kâbe'yi tavaf, Safa ile Merve arasında sa'y eden, Hac ve Umre yapan Huzeyl kabilesinin hiçbir payının olmadığını ifade etmiş,[27]Avf b. el-Ahves Kureyş'in hac yaptığı Allah'ın evine ve insanları toplayan Hira'ya yemin etmiş,[28] yine Âmirîli bir başka câhiliye şairi Kureyş'in haccettiği Kâbe ve hacıların vakfe yerlerine yemin etmiştir.[29] Haccın yapıldığı ay ise bugün hâlâ Hicri takvimde de ismi yer alan Zi'l-Hicce ayıdır. Bu isimlendirme, câhiliye Araplarında maruf olan ve Müsned kitabelerinde yer alan kadîm isimlendirmelerdendir. Onlar yılın belli aylarını (Şevvâl, Zi'l-Ka'de, Zi'l-Hicce) ilahlara, ilah evlerinin ritüellerini yerine getirmeye yani hacca özgü mukaddes (haram) kılmışlardır. Bu nedenle bu aylarda savaşmayı ve birbirlerine saldırmayı da yasaklamışlardı.[30] Dolayısıyla Allah, Araplar tarafından bilindiği için Kur'an'da bizzat bu ayları zikretmek yerine "eşhurun ma'lûmât" (malûm aylar) diye bunlardan bahsetmiştir.[31] Câhiliye Arapların haccı sadece Mekke'deki Kâbe'ye özgü bir ritüel değildi, Uhud, Fırat kıyısı yahut Şeddâd yakınında olduğu söylenen es-Saîde'yi,[32] Ke'abât veya Zü/Zât Ke'abât denilen

---

25 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 347.

26 Ahmed b. Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Kâtib el-Abbâsî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdu'l-Emîr Mehnâ (Beyrut-Lübnan: Şirketu'l-A'lemî, 2010), 1: 306.

27 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 182.

28 Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr b. el-Hasen b. Beyân b. Semâa b. Ferve b. Katen b. Diâme el-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-müennes*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udeyme (Mısır: Cumhûriyyetu Mısır el-Arabiyye, 1981), 2: 44; el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabî, *el-Mufaddaliyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 174; Ebü'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-üdebâ ve muhâverâtu'ş-şuarâ ve'l-bülegâ* (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1420), 1: 566; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 350, 404; 12: 6.

29 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 319; Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 12: 6.

30 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 348-350; Tefsirlerde bu üç ay hac ayları olarak verilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 2: 405.

31 el-Bakara 2/197; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 405.

32 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhîm Cefâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1996), 4: 67; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 4: 222; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh*, thk. Ahmed Abdulvahhâb Avvez (Dâru'l-Fadîle, Kahire 1999), 174; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "s-'a-d" mad., 8: 199.

ilah evini,[33] Tâif'teki Lât, Arafat yakınında olan Uzzâ, Menât, Zü'l-Halasa, Necrân vb. diğer pek çok mukaddes ilah evleri (Kâbeleri) de insanların haccettikleri, kendilerine yaklaştıkları, huzurlarında isimleriyle telbiye getirdikleri, tavaf edip kurban kestikleri yerler arasındaydı.[34] Elbette ki bütün Arapların Kâbe'yi haccettiklerini söylemek güçtür. Çünkü Tay, Has'am, Kudaa ve Haris b. Ka'b oğullarından bazıları haremin ve bu ayların hürmetini tanımazlardı.[35]

2.1.2. Umre

Câhiliye Arapları umre de yapıyorlardı.[36] Hac ayları dışında diğer aylarda umre yapmakla birlikte özellikle de Recep ayında umre yapmaktaydılar. Bu ayda yapılan umre, Zi'l-Hicce ayında yapılan diğer hacdan bağımsız özel bir hac gibi idi.[37] Onların nazarında büyük değerinden dolayı umrenin vaktinin hac vaktine rastlamamasına özen gösteriyorlardı.[38] Kâbe ziyaretini hac ve umre diye ikiye bölmüş, hac ve umreyi bir arada yapmayı caiz görmeyip, hac aylarında umre yapmayı yeryüzünde işlenen en büyük günah telakki etmişlerdir.[39] "Devenin kuyruğu iyileşince, yara izi silinince ve Safer ayı çıkınca işte o zaman umre yapmak isteyene umre helal olur" diyorlardı.[40] Câhiliye Arapları, Kur'an'ın "haccı ekber" olarak nitelediği haccı, umreden tefrik etmek için umreyi "haccı asğar" olarak isimlendirmişlerdir.[41] Bu gelenek içerisinde yoğrulan Hz. Peygamber de umreyi "haccı asğar" olarak nitelemiştir.[42] Muhtemelen Kâbe

---

33 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-İştikâk*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Ceyl, 1991), 24.

34 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 351; Mehmet Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz* (İstanbul: İBB, Kültür Sanat Basımevi, 2011), 154.

35 Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 23-24; Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 50; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 7: 68-69; 11: 352; Saîd b. Muhammed Ahmed el-Efğânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm* (y.y.: t.s), 81, 151.

36 Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92.

37 Paret, "Umre", 35; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 392.

38 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 392.

39 Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Fezâil", 56; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 7: 504; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 393; Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 299; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yay., 1996), 176; Soysaldı,"İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 168.

40 Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 7: 504; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 393.

41 et-Tevbe 9/3; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdirrezzâk*, 2: 134; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 130.

42 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007), 3: 104.

ziyaretini hac ve umre ayini şeklinde tefrik etmenin Kureyş'in sünnetlerinden olduğu, farklı mevsimlerde ticari kazanç sağlama amacına yönelik yaptırımlardan kaynaklanmış olabileceği[43] göz ardı edilmemelidir. Çünkü câhiliye Arapları hac ayında umre yapmayı tanımaz, buna şiddetle karşı çıkar, yeryüzündeki günahların en büyüğü olarak bunu kabul eder, hac ve umrenin her biri için ayrı seferi öngörürlerdi. Bu nedenle ilah evlerini ziyareti hac ve umre diye ikiye ayırma şeklinde ortaya çıkan bu Arap geleneği Kur'an'a da yansımış[44] ancak Kur'an, hac ile birlikte umre yapmaya ruhsat vermek suretiyle hac ayında umre yapmayı mahzurlu gören câhiliye Arap itikatlarında bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.[45]

2.1.1. Telbiye

Câhiliye Arapları, putların önünde durur, namaz (dua eder) kılar, telbiye getirir nihayet Mekke'ye doğru yol alırlardı.[46] Hilal ile hacca başlarlardı. Putların yanında hilali gözetler, gördüklerinde de putlara telbiye getirir ve ardından Mekke'ye doğru yol alırlardı. Mesela Evs ve Hazreç, bir rivayete göre deniz kenarında Müşellel'deki İsâf ve Nâile, bir başka rivayete göre Menât ilahının mabedine gider, Zi'l-Hicce hilalini gözetler, gördüklerinde telbiye getirir, Hac için Mekke'ye giderlerdi.[47] Câhiliye Arapları telbiye getirir, telbiyelerine çeşitli ilahları ortak koşarlardı.[48] O dönemde her kabilenin kendi ilahı huzurunda getirdiği kendilerine özgü bir telbiyeleri vardı.[49] İbn Habîb ve Ya'kûbî İsâf, Uzzâ, Lât, Cihâr, Suvâ', Şems, Muharrik, Vedd, Zü'l-Halasa, Muntabik, Menât, Saîde, Yeûk, Yeğûs, Nesr, Zü'l-Lübâ, Murahhib, Zürayh, Zü'l-Keffeyn ve Hubel ilahları için çeşitli Arap kabilelerinin getirmiş olduğu her bir telbiye ifadesini ayrıntısıyla vermişlerdir. Mesela Kureyş, Kinâne ve Huzaa'nın İsâf için "Buyur Allah'ım buyur, buyur! Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır sen ona

---

[43] İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu*, 195; Ateş, *Cahiliyye*, 176.
[44] el-Bakara 2/196-200.
[45] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 343, 363; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Aşûr et-Tûnîsî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 2: 226-227.
[46] Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 308; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 376.
[47] Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâburî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.), "Hac", 43.
[48] Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92.
[49] Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 157; Bu telbiyeler için bk. Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed Ebû Alî Kutrub, *el-Ezmine ve telbiyetu'l-Câhiliyye*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 39-44.

ve onun sahip olduklarına sahipsin" şeklinde getirdikleri telbiye bunların bir örneğidir. Putlar huzurunda getirdikleri hac ve umre telbiyelerinde dikkat çeken husus, neredeyse farklı putlar ve farklı kabilelerin getirmiş oldukları telbiyelerdeki ifadelerin başında ilahların isteklerini yerine getirmeye amade olduklarını sembolize eden "buyur" (لبيك اللهم لبيك لبيك) formunun değişmez olmasıdır.[50] Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), bu telbiyelerin edebî açıdan "Mescû'", "Menhûk" ve "Meştûr" biçiminde ortaya çıktığını, Menhûk'un, "Recez" ve "Mensûc" şeklinde; "Mensûc"un da sonu iki sakinle biten ve bitmeyen diye iki kısma ayrıldığını, benzer biçimde "Meştûr"un da "Recez" ve "Serî'"; "Serî'"nin de sonu iki sakinle biten ve bitmeyen diye iki türe ayrıldığını ifade etmiştir.[51] Klasik kitaplar câhiliyede telbiye sebebiyle hac mekânlarında yükselen gürültü ve çığlıklara işaret etmişlerdir. Muhtemelen ilah ve ilah evlerinin etrafında yüksek sesle telbiye de câhiliye Arapların icabet ve temennilerini ilahlara işittirme/idrak ettirme itikatlarından kaynaklanmaktadır.[52] Câhiliyede haccın sembollerinden olan telbiye, Kur'an'da yer almasa da Hz. Peygamber'in " لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لاَ شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالمُلْكَ لاَ شَرِيكَ لَكَ" biçiminde yapmış olduğu reformla (tebdil ve tashihle), [53] şirk unsurlarından ayıklanarak tevhide mutabık ve muvafık haliyle ibkâ edilmiştir.

2.1.2. İhram ve İlah Evleri Yasakları

Bugün olduğu gibi belli mîkât yerlerinde hac menâsikini yerine getirmek için ihrama girmek, câhiliye Araplarında da mevcut ve maruf olan bir adet idi. Kesin bir şey söylemek zor olsa da İslâmiyet dönemindeki mîkât yerlerinin câhiliyedeki mîkât yerleri ile aynı olması uzak bir ihtimal değildir.[54] Tıpkı hac yapan kişi ihram giydiği gibi umre yapan da ihrama giriyordu.[55] Muhtemelen günümüzde ihram (günahsız elbiseler) ile hac, umre ve tavafın yapılması ku-

---

50 İbn Habîb, el-*Muhabber*, 311-315; Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 308-309; Kutrub, *el-Ezmine ve telbiyetu'l-Câhiliyye*, 39-44; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 375-376.

51 Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân b. Muhammed b. Süleymân Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletu'l-gufrân*, thk. İbrâhîm el-Yâzıcî (Mısır: Matbaatu Emîn Hindiyye, 1907), 186-187.

52 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 379.

53 Buhârî, "Hac", 26; Muhammed b. Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî Ebû Îsâ, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Hac", 13; Kutrub, *el-Ezmine ve telbiyetu'l-Câhiliyye*, 39-44.

54 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 353.

55 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 392.

ralını da Kureyşliler (Ahmesiler) ortaya koymuşlardır.[56] Onların bu kuralı ihdas etmeleri de "biz, içerisinde günah işlediğimiz elbise ile tavaf ve ibadet etmeyiz"[57] felsefesine dayanır. Araplarda Kâbe'nin etrafında çıplak tavaf uygulaması, günah ve kirlerden arınma, kurtulma ve uzak durma arzusunun sembolik bir ifadesi olabileceği gibi, işlemiş olduğu günahlarında kendisine ortak olduğundan dolayı bu günahla kirlenmiş, necis olmuş elbise ile yapacağı tavafın, sahih olmayacağına yahut ilahların bu tavaftan hoşnut olmayacağına dair itikatların da bir uzantısı olabilir.[58] Kureyş'in (Ahmesilerin) hac menâsikini ifa ederken yeni elbiseler yani izâr ve vişâh parçasından oluşan beyaz ihram giydikleri ve tavafta haremin dışından gelen Hill ehline, kendilerine, hareme ait elbiselerle ilk tavaf yapmayı zorunlu kıldıkları bilinen bir gerçekliktir.[59] Şöyle ki birisi, üzerinde kendi elbisesi ile tavaf yaptığında, o kişinin dövüldüğüne ve üzerinden elbisesinin çekilip alındığına dair rivayetler de[60] bunun kendisine muhalefetin mümkün olmadığı, muhalefet edenin cezaya maruz kaldığı Hill ehlinin yerine getirmesi zorunlu (*vacip*) bir yaptırım olduğunu ortaya koyuyor. Ancak bu zorunluluk, Mekke'de kalınan süre içerisinde tüm tavafların yeni

---

56 İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu*, 197; Ahmesi kabilelerin kimler olduğu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 178; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 363-364.

57 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1407), 2: 10; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420), 2: 185; Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdillâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdirrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418), 3: 9; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 5: 40; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "l-k-y" mad., 15: 255; Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir Ebü'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydî Takiyyuddîn el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdulhamîd en-Numeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 8: 141; Ebû Muhammed Abdilhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2: 390; Alî b. İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî Ebü'l-Ferec Nûreddîn İbn Burhâniddîn, *es-Sîretu'l-Halebiyye insânu'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), 3: 296.

58 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 359.

59 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 180-181; Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Ca'fer el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-munemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 128; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 188-190; Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 2: 290; Hill ehlinin hangi kabileler olduğu hususunda geniş bilgi için bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 179; Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 310; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 357.

60 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 1467; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 5: 40; Halebî, *es-Sîre*, 3: 296.

elbise (ihram) ile yapıldığı anlamına da gelmemelidir. Çünkü tarihi rivayetlerde, Ahmesi elbiseler (ihram) içinde tavaf yapmanın, tıpkı bugün Umre ve Hac için Mekke'nin dışından gelenlerin yaptıkları gibi, Hill ehlinin ilk tavafına özgü olduğunu görüyoruz.[61] Şöyle ki bu elbiselerle tavafı Naile'de bitirdiklerinde haremin dışında bıraktıkları kendi elbiselerinin yanına gider, onları giyer bir dahaki tavaf ve sa'yi kendi elbiseleri ile yaparlardı.[62] Aslında ihrama girmek sadece Kâbe ilahına özgü bir şey değil diğer Kâbe ve ilahlarıyla da ilintili bir durumdur. Mesela, Evs ve Hazreç kabilesi, Menât'ın huzurunda ihrama girer, Zi'l-Hicce hilalini bekler, hilali görünce telbiye getirip hac için Mekke'ye yönelirlerdi[63] Dolayısıyla müsteşrikler, dinî merasimlerde bu tür bir elbise giymenin çok eski kültürlere dayandığını,[64] menşeinin İslâm'a borçlu olmadığını, eski Samiler[65] ve İbranilerde de mukaddes bir kıyafet olduğunu[66] ifade etmişlerdir.

Beden ve elbise temizliği câhiliye Arapları nezdinde Tanrı evleri ziyaretinin (haccın) en önemli rükûnlarından idi. Bu nedenle haccettiklerinde hacca özel elbise yani "ihram" yahut yeni elbise veya yıkanmış, temiz kullanılmış elbise giyerlerdi. Bu da bu mekânların hürmet ve kutsiyetinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle buralara necis, kirli elbiselerle girmek caiz değildi.[67] İster maddî ister manevî olsun necis bir elbise ile mabetlere girmek tanrıların öfkesini celbeden bir günah olarak telakki ediliyordu. Bu nedenle onların dinleri, ilahların evlerine ancak temiz elbiselerle girmeyi şart koşmuştur. İlahların mekânlarını (mabetleri) takdis ve hürmetten dolayı buralara yönelecek olanların gusletmeleri, bedenlerini temizlemeleri ve temiz

---

61 İbn Habîb, *el-Munemmak*, 128; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 189; Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 102; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 202; Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim b. Hassân el-Kilâî el-Himyerî Ebu'r-Rabî', *el-İktifâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 1: 134.

62 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 360.

63 Müslim, "Hac", 43; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 266; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 155.

64 Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: TTK Basımevi, 1992), 33.

65 A. J. Wensinck, "İhram", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 5/2 (İstanbul: MEB Yay., ts.), 943.

66 Yaratılış 35/2-4.

67 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 395.

elbiseler giymeleri, ayakkabılarını çıkarmaları,[68] cünüp ve hayızlı olarak buralara yaklaşmamaları[69] ve bazılarının mabede girdiğinde ve hacca yöneldiğinde gusletmeyi ve bedeni temizlemeyi kendilerine zorunlu kılmaları[70]câhiliye Arapların ilah evlerini ziyaret, tavaf ve sa'y vecibeleri arasında yer alıyordu. Hatta bir insan mabede necis olarak girse günahkâr addedilir. Bir kadına dokunduğu elbise ile mabede giren kişi, günahkâr kabul edilir, ilahları razı etmek için günahı için "fidye" verirdi. Örneğin, "Sema ilahı"nın mabedine necis bir elbise ile girdi diye işlediği günaha karşılık bir adamın fidye ödediğine dair rivayetler de bunu teyit etmektedir.[71] İlah evlerinin sâdinleri (görevlileri) kirli elbiseden dolayı, ibadet edip hac yapmak isteyenlere fidye ve keffaret olarak ya putlara kurban takdim etmelerini ya da put evlerine ait temiz elbiselerden kendi elbiselerinin yerine giymek için kiralamalarını şart koşarlardı.[72]

Kendilerini Benû İbrâhim, Ehl-ü Haram, Ehlüllâh, Vülâtu'l-Beyt, Kuttânu/Sâkinu Mekke, olarak niteleyen Ahmesiler (Kureyş ve anlaşmalıları), Kusay b. Kilab'tan sonra gerek kendileri gerekse Hill ehli hacı ve umrecileri için yeni bir elbise giymek (ihram) dışında Hac, tavaf, ihram ve "İlahların himası"na yani harem bölgeye ilişkin başka bir takım kurallar da ihdas etmişlerdir. Kişinin, ihramlı iken Arafat'a vakfeye çıkmaması, peynir süzmemesi, yağ erit-

---

68 Batı Arabistanda arkeologlar ilah evlerinin/mabetlerin içerisinde havuzlara rastlamışlardır. Bu havuzların put evine girmeden önce yüz, el, ayakları yıkamak suretiyle abdest almak ve bedeni temizlemek için yapılmış olduğu ortaya çıkıyor. (Bk. Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 406-408) Hac yaparken mabetlere girmeden yıkanmak ve temizlenmek sadece İslâm öncesi Araplarda değil M.Ö Uzak Doğu dinlerinde, örneğin Şintoizm'de de İse şehrinde bulunan Tanrıça Amaterasu'un mabedini haccetme ritüelleri arasında yer alıyordu. Bk. Baki Adam, "*Dinlerde Hac İbadeti Üzerine Bir Araştırma*" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1989), 92-93; Ali Erbaş, "İslâm Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002): 105.

69 Câhiliye Arapları necis olmasından dolayı hayızlı kadınlara, ilahlara yaklaşma ve onlara dokunmayı yasaklamışlar, uzakta bir köşede durmalarını zorunlu kılmışlardı. Bk. Kelbî, *el-Asnâm*, 32; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5: 203; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hanecî, 1997), 7: 229; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 407; Cünüp yahut hayızlı olarak İlah evine girme ve (örtüsüne) temas etme yasağının bir algı olarak sahabe, İslâm döneminde de devam ettiğini görüyoruz. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 261, 328.

70 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 395.

71 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 407, 186; İslâm öncesi Arap toplumunda bir kadına dokunmakla manen kirli sayılma anlayışının İslâm bünyesinde bugün bazı mezheplerde hâlâ devam ettirildiğini görüyoruz.

72 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2: 152; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 407.

memesi, keçi kılından olan çadırda değil de sadece deri çadırlarda gölgelenmesi Ahmesi olanlar için konulan kurallardandır. Bu kurallara süt depolamama, evlerine kapılarından girmeme, arkadan veya tavandan açılan bir delikten girme, süt anne ile emzirdiği çocuğun bağını koparmama, saç ve tırnak kesmeme, yağlanıp koku sürünmemek, kadınlara yaklaşmamak, cinsel ilişkiden uzak durmak, keçi kılı, deve tüyü, yün ve pamuk eğirmeme ve dokumama, deve tüyü ve keçi kılından elbise giymeme, haremin bitkilerinden koparıp yememe, et yememe, yağ yapmama, sadece yeni elbise giyme vb. yasaklar da dahil edilir. Hill ehlinden hacı yahut umreci olarak hareme/Mekke'ye gelenlere gelince, bunların kendi yanlarında getirdikleri yiyecekleri bırakmaları ve onları yememeleri, Ahmesi yiyeceklerinden satın almaları, ilk tavaflarını Ahmesi elbisesi (ihram) ile yapmaları, şayet Ahmesi elbisesi satın almaya gücü yetmez veya ödünç verecek birini bulamaz ise Hillden getirdiği kendi elbisesi ile tavaf yapıp, tavafı bitince kendisi de dahil hiç kimsenin ebediyen dokunmaması ve giymemesi üzere giydiği elbiseyi atması, haram aylarda ve ilahlara ait mekânlarda yani harem bölgede avlanmaması bu haram ve helaller arasında yer alır.[73] Aslında saç ve tırnak kesmeme, yağlanmama ve koku sürünmeme, kadınlara yaklaşmama, cinsel ilişkiden uzak durma vb. yasaklar sadece Kureyş'te değil Samilerde de mukaddes hal yasakları arasında yer alır, hatta bu tür toplumlarda ayinlerde vücudun ihmali oldukça malum bir alamet-i farika olarak karşımıza çıkar.[74] Bunların dışında kalan Tuls ehlinden de söz edilir. Bunlar da

[73] Bk. İbn İshâk, *Sîre*, 102; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 202; İbn Habîb, *el-Munemmak*, 127-129; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 179-181; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 176, 179; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 188-194; Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 309-310; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 134; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, 8: 141-142; Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî-el-Cezerî İzzüddîn İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1997), 1: 410-411; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 373-374; Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 2: 290; 1: 243; Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, 111; Nâcî Ma'rûf, *Asâletu'l-hadârati'l-Arabiyye* (Bağdâd: Matba'atu Tezâmun, 1969), 51; Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 247-248; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 362; C. Van Arendonk, "Hums", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 5/1 (İstanbul: MEB Yay., 1987), 587-588; Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 364; Diğer kaynaklardan farklı olarak İbn Habîb ve Ya'kûbî, Hill ehlinin ihramlı iken Ahmesilerden farklı bazı uygulamalarını da zikreder. Hillîler haram aylarda ihramlı iken avlanmaz, fakirleri yağ eritir, ihtiyaçları oranında kıl, deve tüyü, yün ve pamuk eğirir, menâsiklerinde yeni elbise giymez, sadece içerisinde hac menâsikini yerine getirdikleri elbiselerinden başka elbise giymez, ihramlı iken herhangi bir çadırda gölgelenmez, herhangi bir evin yahut çadırın kapısından girmez, koku sürünür ve et yerlerdi. Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 180; Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 310.

[74] Wensinck, "İhram", 944.

hac menâsiki konusunda Ahmesilerle Hill ehli arasında idiler. İhramlı iken Hill ehli, elbiseleri ve evlere girişleri konusunda ise Ahmesiler gibiydiler. Kâbe'yi çıplak tavaf etmez, ödünç elbise almaz, evlere kapılarından girer, Hill ehli ile birlikte Arafat'ta vakfe yaparlardı.[75] Bunların dışında ihrama girdiklerinde, hac ve umre için yola çıktıklarında yanlarına azık almayan yahut alıp da ihrama girdiğinden dolayı bu azıkları atan, karınlarını doyurma konusunda Kâbe'nin Tanrı'sına güvenen ve aç kaldıklarında da insanlardan isteyen kendilerine "mütevekkilûn" denilen hem fakir bedevilerden hem de zenginlerden oluşan bir takım (Yemenli) Araplardan da bahsedilmiştir. Bunlar, hacda zühd hayatı yaşamanın sevaplarını artıracağını ve Kâbe'nin Tanrısına yaklaştıracağını düşünüyorlardı. Kur'an bu tür bir uygulamayı kaldırmıştır.[76] Hatta bazı Arap kabileleri, ihrama girdiklerinde bu günlerin Allah'ı anma günü olduğunu düşünerek Arafat'ta/hacda ticaret ve alışveriş yapmadıkları, bu sebeple Bakara suresinin 198. ayetinin nazil olduğu ifade edilmiştir.[77] Hac ve ihram yasakları, Kureyş'in ticarî, içtimaî politikalarıyla ilişkili olabileceği gibi bunların tıpkı diğer ilkel kabilelerdeki gibi bir takım animalarla ilintili dinî ayin perhizlerinden olması da uzak bir ihtimal değildir. Mesela, ihramlı iken Arafat ve Mina'da keçi kılından değil de kırmızı deriden çadırlarda kalmaları bu kabildendir. Bu tür bir çadırda kalmak câhiliye Arapları nezdinde büyük bir öneme sahipti. Bu tür bir çadıra sahip olanlar, diğer Araplara karşı iftihar ederlerdi. Kral ve kabile reisleri bu tür çadırlarda kalırlardı. Çünkü bu tür bir çadırda kalmak konum, mevki ve nüfuz emaresi addediliyordu.[78]

Kureyş, ilah evlerinin hudutları (Harem bölge) içinde ve haram (mukaddes) aylarda savaşmaz, adam öldürmez, zulmetmez ve zulmü kerih görürdü. Bu sınırlar dışında hırsızlık, adam öldürme ve zina gibi suçları işleyip de ilah evleri hudutlarına (Mescidi Haram'a) sığınanlara dokunmazlardı.[79] Dolayısıyla

---

75 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 181; Tuls ehli olan kabileler hakkında bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 179; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 373.

76 el-Bakara 2/197; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 156-161.

77 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 162-169; Ya'kûbî, Hill ehlinin hac esnasında alışveriş yapmadığını ifade etmiştir. Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 310.

78 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 370.

79 Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 138-140; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 28; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyin et-Teymî Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420), 4: 42; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4: 141; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 413; 7: 363; Câhiliye Araplarında haram ay ve harem bölge yasakları ve bunların Kur'an'la ilişkisi konu-

Kureyş, kendisi ile Kinâne, Kays b. Aylân arasında kutsadıkları bu aylarda bir savaş meydana geldiği için bu yılı Ficar yılı, bu savaşı Ficar savaşı diye tesmiye etmiştir.[80] Yine İlah evleri hudutlarının mahremiyetini çiğnemenin ilahların öfke ve lanetini harekete geçireceğine olan itikatlardan dolayı, Abdi Menâf b. Ka'b el-Kinânî'nin yanında olan, Kays b. Aylân'dan Sübey'a binti el-Ehab'ın da bir şiirde, Tübba' ve Fil ordusunu hatırlatarak oğlunu Mekke'de zulümden sakındırdığı görülür:

"*Yavrucuğum! Mekke'de zulmetme, ne küçüğe ne büyüğe*

Yavrucuğum! Buranın mahremiyetini muhafaza et, aldatan seni asla aldatmasın

Yavrucuğum! Her kim Mekke'de zulmederse belalar onu çepeçevre kuşatır

Yavrucuğum! Zulmedenin yüzü vurulur, yanaklarını ateş yakar

Yavrucuğum! Ben bunu tecrübe ettim ve Mekke'nin zaliminin helak olduğunu gördüm

Allah Mekke'yi ve buranın arazisinde inşa edilen sarayları emin kıldı

Allah, Mekke'nin kuşlarını emin kıldı, Dağ keçisi de Sebîr'de güvendedir…"[81]

İlah evleri sınırlarıyla ilgili bu tutum ve yasaklar, câhiliye Arap inançlarıyla ilgili olabileceği gibi bunun, Mekke'nin ticari güvenliğini sağlamaya yönelik Kureyş'in güvenlik tedbirlerinden olma ihtimali de söz konusudur.[82] Onların geleneklerinin pek çoğuna ters düşmeyen Kur'an, haram aylar ve bu aylarda birtakım yasakların çiğnenmemesi ilkelerini, bir başka ifadeyle harem bölge (ilah evleri hudutları) yasaklarını, buraların hayvanlarına dokunmama, avlanmama, ağaç ve bitkilerini koparmama kurallarını devam ettirmiştir.[83] Kur'an'ın harem bölgeye giren eman içinde olur ifadeleri de[84] hiç şüphesiz câhiliye Arap hukukunda mevcut olan ilah evleri hudutlarında olan insan ve diğer canlıların dokunulmaz olması yasası ile ilgilidir.

Durum ne olursa olsun Kur'an'ın hac menâsikinin Arap toplumu âdât ve tekâlidi üzere şekillendiği, bunların pek çoğunun hadisler ve Kur'an aracılığıyla

sunda geniş bilgi için bk. Emrah Dindi, "*Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)*" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 229-234, 379-382.

80 Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-erab*, 460; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "f-c-r" mad., 5: 48; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "f-c-r" mad., 13: 302.

81 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 25-26; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 90; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 202.

82 Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 249.

83 Bk. el-Bakara 2/191, 194, 125-126; Âl-i İmrân 3/97; el-Mâide 5/95; et-Tevbe 9/28; el-Hac 22/25; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67; İbrâhîm 14/35.

84 el-Âl-i İmrân 3/97.

İslâm'da da yer aldığını görüyoruz. Şöyle ki Kur'an'ın Tanrı evini (Mescid-i Haram'ı) ziyarette zinetli (temiz-berrak) elbiseler giymeye atıf yapması,[85] bu geleneği devam ettirdiğini gösterir. Ancak Kur'an, Ahmesilerin/diğer Arapların icat ettiği ihramlı iken evlere kapılarından girmeme, herhangi bir evin tavanını kendileri ile sema arasında engel kılmama,[86] Hill ehlinin kendi yiyecek ve elbiselerini kullanmaması, Kureyş'in yiyeceklerini satın alması, Kâbe'yi çıplak tavaf etme, süt, yağ, et vb. bir takım hayvansal gıdaların yenme yasağını iptal etmiştir. [87] Kur'an bir kısmını iptal etse de onun hac menâsiki büyük oranda nazil olduğu Mekke toplumunun ihdas ettiği ritüeller ve ahkam üzerine oturtulmuştur. Dolayısıyla bu ahkâmın bir kısmının İslâm şeriatı ile ibkâ, diğer bir kısmının da iptal edildiği[88] bir yandan o günkü ahkâm Kur'an'da mücessem hale gelirken, diğer yandan bazı uygulamaların da tebdil edildiği müşahede edilir.

2.1.3. Arafat, Müzdelife ve Mina Vakfesi

Zi'l-Hicce'nin dokuzuncu günü Arafat'ta vakfe yapmak da câhiliye Arap hac menâsikinden biriydi. Güneşin batışıyla Arafat'tan Müzdelife'ye/Cem'e,[89] güneşin doğuşuyla da Müzdelife'den Mina'ya hareket ederlerdi.[90] O dönemde hac işlerini sırasıyla Cürhümîler, Hudaa ve Kureyş üstlenmişlerdir. Hacıların Arafat hareketleriyle ilgili işleri (icâze), Temîm kabilesinden Gavs b. Mürri b. Üdd b. Dâbiha b. İyâs b. Mudar ve kendilerine (Sûfe)[91] denilen evlatları, daha sonra Benû Sa'd b. Ziyâd b. Menât b. Temîm, ardından Safvân b. Hâris b. Şicne

---

85 el-A'râf 7/31.

86 el-Bakara 2/189; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 555-560.

87 el-A'râf 7/31-32; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 389-398; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 1465-1468; Ahmed b. İbrâhîm b. es-Sa'lebî Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002), 4: 229-230; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 2: 188-189; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 439-440; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 191-192; Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 2: 290-291.

88 Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-erab*, 452.

89 Cem': Câhiliyede Müzdelife'nin diğer bir ismidir. Güneş battıktan sonra Arafat ve Nemire'deki hacıları bir araya getirdiği için bu isim verilmiştir. Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin bal isteyen bir hacıdan bahsettiği şiirinde bu isim geçmiştir. Bk. Ebû İbrâhîm İshâk, *Mu'cemu dîvâni'l-edeb*, 1: 126; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "r-v-d" mad., 3: 187; "c-m-'a" mad., 8: 59; "s-h-l" mad., 11: 329.

90 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 382.

91 Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Sûfe, özel bir isim değildir. Kâbe ve Hac menâsiki ile ilgili hizmetleri yürütenler için kullanılan bir lafızdır. Bunlar, hac mevsiminde insanları sevk ve idâre (icâze) ile görevli din adamlarıdır. Muhtemelen, Kâbe, din ve şeref ehlinden oldukları anlaşılsın diye başlarına sarık, bant, örtü vb. şeklinde bir yün (Sûfe) koyuyorlardı. İşte bundan dolayı "Sûfe", "Âlu Sûfe" ve "Sûfân" olarak bilinmişlerdir. Bk. Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 387.

b. Utârid b. Avf b. Ka'b b. Zeyd b. Menât b. Temîm ve oğulları, en son İslâm geldiğinde de Kerib b. Safvân'ın yürüttüğü, Müzdelife'den hareket işinin de (ifâde), Advan (Advân b. Amr b. Kays b. Ğaylân)'da olduğu, en son İslâm geldiğinde de Ebû Seyyâre'de olduğu ('Umeyle b. el-A'zel b. Hâlid b. Sa'd el-Hâris el-Advânî) ardından da bu görevi Kureyş'in aldığı ifade edilmiştir.[92] Ebû Seyyâre'nin kırk yıl bu icâze işini yürüttüğü ifade edilir.[93] Nasıl ki Arafat, Müzdelife, Mina ve şeytan taşlama sevkiyatından genel sorumlu var idiyse, aynı zamanda bugün olduğu gibi her kabilenin bunların dışında bir icâz işini yürüteni (mûcîzi) vardı. Hatta Kerib b. Safvân yolu tutarak güneş batmadan hiç kimsenin Müzdelife'ye akın etmesine izin vermezdi. Güneş battıktan sonra insanları salıverir, çabucak Müzdelife'ye gelirlerdi. Burada da güneş doğmadan hiç kimsenin Mina'ya hareketine (ifâde) izin verilmezdi.[94] Burada vakfe yapar, kıyama durur, dünyalık bir takım isteklerde bulunur, ataları ve onların yaptıklarıyla iftihar ederlerdi. Sabah olunca, güneşin ilk ışınlarını görünce, Ebû Seyyâre ayağı kalkar: "Allah'ım!, ben ona tabiyim eğer bir günah varsa bu Kudaa'nındır. Allah'ım! Bana ait ne varsa hepsi şu siyah eşektedir. Bu yüzden insanlar arasında haset edilir oldum. Deve sahibinin güçlü, büyük bir devesi olması gerekmez mi. Haset ettiğinde her hasetçinin şerrinden, düğümlere üfleyenlerin eziyetlerinden haset edilen Ebû Seyyâre'yi koru![95] "Ey İnsanlar! Allah'tan korkun, mallarınızı ıslah edin (haramdan arındırın), himaye dileyeni (komşuları) koruyun düşmanlarınızla savaşın" çağrısında bulunur.[96] "Ey Sebîr (dağı)! Baskın yapmamız (hareket etmemiz için) aydınlan. Allah'ım! Kureyş'in yolundan gidiyorum, Ya Rabbi hakkımızı bize beyan eyle, Allah'ım eşlerimizin arasını ıslah eyle, yöneticilerimizi şefkatli eyle, mallarımızı eli açıkların yanında eyle" şeklinde bir dua yaptıktan sonra Müzdelife'den Mina'ya akın eder-

---

[92] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 119-120; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 22-29; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 261; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 52-53; Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Hibetullâh el-Hillî, *el-Menâkibu'l-mezîdiyye fî ahbâri'l-mulûki'l-esediyye*, thk. Muhammed Abdülkadir Harîsât-Sâlih Mûsâ Derâdeke (Ammân, Mektebetu'r-Risâleti'l-Hadîse, 1984), 1: 321-323; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 38-41.

[93] Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhız, *el-Hayavân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1: 92.

[94] Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî el-Kerhî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 17; Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî el-Mevsilî Ebü'l-Kâsım, *Sûretu'l-ard* (Beyrut: Dâru Sâdır, Ofset Leiden, 1938), 1: 30; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 161.

[95] Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 42; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 410.

[96] Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 53.

lerdi.[97] Tabii ki Mina'dan da icâzet işini yine Sûfe yapıyordu. Kadîm câhiliye şairlerinden Mürre b. Halîf el-Fehmî, hacıların Mina'dan sevkedilmesi ile ilgili Sûfe'nin icazetinden söz etmiştir.[98] Kusay'ın, Arafat'tan gelen hacılar yollarını görsünler diye Müzdelife'de ateş yakma geleneğini ihdas ettiğinden de söz edilmiştir. Bu gelenek İslâm'da da Hz. Peygamber döneminde, Hz. Osman hatta daha sonraki dönemlere kadar devam etmiştir.[99] Nevar ki Kusay'ın intaç ettiği bu ateş, her ne kadar İslâm kaynaklarında Müzdelife'de vakfe yapan insanların yollarını gösteren basit bir aydınlanma aracı olarak algılansa da müsteşrikler, bu ateşi tıpkı Tur Dağı'nda olduğu gibi, ateşte mücessem hale gelen Müzdelife'deki yıldırım (Kuzah) ilahıyla ilişkilendirmişlerdir.[100]

Kureyş, kendilerine özgü kabul ettikleri vakfe yerlerinde vakfe yapar, hac için Mekke'ye gelen hacılara da bu muayyen menâsiki yapmalarını zorunlu kılardı.[101] Elbette ki hacda bütün Arapların tek tip bir menâsik üzere olduklarını söylemek güçtür. O bakımdan, bazı rivayetlerde kendilerini "Benû İbrâhim", "Ehl-ü Haram", "Ehlüllâh", "Vülâtu'l-Beyt", "Kuttânu/Sâkinu Mekke" olarak seçkinci elitist tabakadan gören Ahmesilerin -her ne kadar bunu sonradan ihdas etmiş olsalar da- Arafat vakfesi sünnetini (adetini) kendileri için kaldırdıkları, Arafat'ta vakfe ve ifâde yapmadıkları, bu vakfeyi Hill ehline yükledikleri ve bunu Hillîlerin yaptığı da ifade edilir.[102] Nevar ki Kureyş'in Ara-

---

97 Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 41; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2: 73; Câhiliye Arap şairlerden biri, Ebû Seyyâre ve onların anlaşmalıları olan Fezâre oğullarına kalabalıkta yol açtıklarına ve Ebû Seyyâre'nin eşeği üzerinde ifâde için icazet verdiğine atıf yapmıştır. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 122; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 29; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 53; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 40; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1: 410.

98 İmâm Ebû Ubeydullah Muhammed b. Umrân el-Merzubânî, *Mu'cemu'ş-şuarâ'*, thk. Fritz Krenkow (Beyrut-Lübnan: Mektebetu'l-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 382; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 387.

99 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1: 59-60; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 319; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Gālib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 2: 265; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1: 628; Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 466; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 7: 55; 11: 384; Soysaldı,"İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 162.

100 A. J. Wensinck, "Hacc", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: MEB Yay., 1987), 17.

101 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 382, 353.

102 İbn İshâk, *Sîre*, 101; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 199; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1: 59; İbn Habîb, *el-Munemmak*, 127; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 176, 179; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 188; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 134; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 8: 141-142; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1: 410; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 373; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 40.

fat'ta vakfe yapmadığı rivayetlerini genel bir durum olarak kabul etmek biraz zor görünüyor. Çünkü onlar kendilerini seçkin gördüklerinden dolayı Hill ehli ile aynı yerde vakfe yapmıyorlardı. Dolayısyla Kureyş Arafat düzlüğünde vakfe yapıyordu hatta Harem sınırında Nemire'de Ma'zimeyn kampüs alanını kendileri için vakfe yeri tayin etmişlerdi. Arefe günü akşamına kadar burada kalıyor vakfelerini yapıyor güneş batınca Müzdelife'ye akın (ifâde) ediyorlardı.[103] Hz. Peygamber'in Ahmesi olmasına rağmen câhiliye döneminde Arafat ve Müzdelife'de diğer insanlarla birlikte vakfe yaptığına dair rivayetler de[104] bunu teyid etmektedir. Câhiliye Araplarında bu dağ ve tepelerin takdis ve ta'zim edilmesi ancak ilahlardan herhangi birinin varlığıyla izah edilebilir. Aksi takdirde bu mekânların, onların nazarında hac menâsikinin bir cüzü olması mümkün olamazdı. Zi'l-Hicce hilalinin gökyüzünde tezahürüyle hacca, güneşin dik olduğu saatte vakfeye başlamaları, batışıyla Müzdelife'ye ifâde (akın) etmeleri, burada tekrar güneşin doğuşuyla Mina'ya hareket etmeleri bu ritüellerin Ay ve Güneş Tanrısına tapmakla bağlantılı olabileceğini akla getirmektedir.[105] Mekkeli Arapların bütün bu ritüellerin Hz. İbrahim'e dayandığı iddiasında olmaları özellikle de Kur'an'ın Hz. İbrahim dönemi insanların Güneş ve Ay tanrılarına taptıklarından bahsetmesi de bu ihtimali güçlendirmektedir. Benzer şekilde kaynaklarda Müzdelife'de doğan güneşin ilk olarak göründüğü ve hac ifâde mûcizinin (hareket iznini verenin) önünde durduğu bir tepeden, (Karn), Kuzah (قُزَحَ) adında bir dağın varlığından bahsetmeleri, bu ismin bir rivayete göre bahar ayında semada ortaya çıkan kavisli yollar olduğu, İbn Abbas'a dayanan bir başka rivayette Kuzah'ın şeytanın ismi olmasından dolayı "Kavsu Kuzah" değil de "Kavsullah" denmesi gerektiği veya bulutlar, rüzgâr ve gök gürültüsü ile görevli olduğu tasavvur edilen bir melek ismi olduğu şeklindeki rivayetler, tıpkı Safa ve Merve zirvelerinde olduğu gibi Müzdelife ritüelinin merkezinde de, zamanla konum ve kıymeti azalan, İslâm'ın ortaya çıkışında büyük putlardan olmayan maruf kadîm Arap putlarından bir

[103] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 361-362, 379.

[104] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 204; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 192; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 2: 355; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 352; Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve ve marifeti ahvâli sâhibi'ş-şerî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2: 37; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 545.

[105] Wensinck, "Hacc", 16-17; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 383, 385; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 160.

ilahın varlığını akla getirmektedir.[106] Bununla beraber câhiliye Arapların güneş batmadan Arafat'tan; güneş doğmadan da Müzdelife'den Mina'ya hareket etmeme kuralına Hz. Peygamber'in İslâm döneminde muhalefet etmesi yani güneş doğmadan Mina'ya hareket etmesi[107] muhtemelen güneş ayinini ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs olsa gerektir.[108]

Muayyen mekânlarda hac (ziyaret) ve vakfe yapmak, oryantalistlerin ileri sürdükleri gibi ister Samilerden kalma eski bir adet olsun[109] isterse İslâm geleneğinin ileri sürdüğü gibi Hz. İbrahim kültür mirası (sünnet) olsun her hâlükârda Kur'an aşağıdaki ayetlerde câhiliye Arapların Arafat ve Müzdelife vakfelerinden özellikle de buralarda yapılan zikir ve dualardan bahsetmiş, diğer ilahları ilga ederek bu ritüellerin merkezine Allah fikrini yerleştirmiş ve pagan ayinlerine tevhit libasını giydirmiştir. Aynı şekilde kendilerini Tanrı'nın seçilmişleri olarak görüp de Arafat'ta Hill ehlinden ayrı mekânda vakfe yapan Kureyş'in diğer insanlarla vakfe yapmaları talep edilerek vakıada bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir.[110]

2.1.4. Hira, Ebû Kubeys ve Sebîr Dağı Vakfesi

Câhiliye Arapları sadece oturdukları meskûn alanda ilah evleri inşa etmemişler, kendi itikatlarınca ilahların mukim olduklarını düşündükleri, semaya daha yakın olması, dua ettiğinde dualarını işitmesi ve isteklerine icabet etmesi için yüksek yer ve dağları, buralardaki mağara ve kovuklarını da ilah evlerine (Buyûtu'l-Âlihe) çevirmiş ve ibadet etmişlerdir. Hira, Ebû Kubeys ve

[106] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "k-z-h" mad., 2: 563-564; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "k-z-h" mad., 7: 57-58; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 287, 384; Kuzah'ın, Arapların Müzdelife'de taptıkları yıldırım ve fırtına ilahı olduğu hususunda bk. Wensinck, "Hacc", 17.

[107] Buhârî, "Hac", 101; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horâsânî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986), "Menâsiku'l-Hac", 213; Tirmizî, "Hac", 60; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 328; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 429; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5: 202.

[108] Wensinck, "Hacc", 17; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 161.

[109] Wensinck, İslâm'daki haccı, Tevrat'taki (Çıkış, 23/14, 17; 34/23-24) uygulamalarla ilişkilendirmiş, Houtsuma ise Arafat vakfesini, İsrail oğullarının, her türlü cinsi ilişkiden uzak durmak, temiz elbise giymek ve elbiseleri yıkamak suretiyle (Çıkış, 19/14-15) Tûr-i Sinâ'da Tanrı huzurunda durma ritüelinin bir uzantısı olarak görmüştür. (Bk. Wensinck, "Hacc", 16) Bununla beraber Cilacı ve Soysal bu durumun, İslâm haccıyla bir ilgisinin olmadığını ifade etmişlerdir. Bk. Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban* (İzmir: Akyol Neşriyat, 1980), 86; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 158.

[110] el-Bakara 2/198-201.

Sebîr câhiliye Arapların inziva ve ibadet için haccettikleri yüksek yer ve dağların en meşhurları arasında yer alıyorlardı.

Hira: Kureyş'in büyükleri sıkıntı ve felaket anlarında ilahlara dua için, putlara tapmaktan uzak duran bazı abit ve zahitler de tefekkür ve teemmül için bu dağa sığınırlardı.[111] Câhiliye şiirinde Hira, hacda Kureyş'in dua için bir araya toplandığı mekânlar arasında zikredilmiştir.[112] Benzer şekilde Ebû Tâlib'in kasidesinde de Sevr, Sebîr ve Hira, Kâbe ile birlikte Hac ritüellerinin yapıldığı kendisine yemin edilen kutsal mekânlar arasında yer almıştır.[113] Dağ inziva ve ayinleri, câhiliye döneminde Allah'a/ilahlara yakınlaşma ritüellerindendi.[114] Klasik kaynaklarda Kureyş'in ve Hz. Peygamber'in câhiliye döneminde Hira mağarasında tehannüs (teberrür, tenessük, tehannüf, tehavvüb, teharruc, teabbud, i'tikâf, uzlet, inziva)[115] geleneğinden bahsedilir. Câhiliye döneminde Hira mağarasında inzivaya/itikâfa çekilen pek çok kişinin varlığından söz edilir.[116] Kureyş, her sene bir ay züht ve ibadet (tehannüs) için Hira mağarasında inzivaya/itikâfa çekilirdi. Bu geleneğin içinde olan Hz. Peygamber'in de İslâm öncesi her yıl bir ay (Ramazan ayı) bu mağarada inziva ve itikâfa çekildiği ve bu ayda fakirleri doyurduğu rivayet edilir.[117] Dolayısıyla Kureyş'in Hira mağarasını ta'zimi câhiliye Arapların şiirlerine de konu olmuştur.[118] Mesela, Hz.

---

[111] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 404.

[112] Bu şiirin kaynaklar için 27. dipnota bakınız.

[113] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 273; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 3: 26-27; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 9, 70; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 2: 61.

[114] Munazzametü Mu'temeri'l-İslâmî, *Mecelletu mecmei'l-fikhi'l-islâmî*, haz. Üsâme b. ez-Zehrâ (Cidde: y.y., ts.), 5: 2440.

[115] Kureyş ve Hz. Peygamber'in Hira'daki uzletiyle ilgili kullanılan bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bk. M. J. Kıster, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir İnceleme", çev. Ali Aksu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy. 4 (Ankara 2000): 215-230; Şükran Adıgüzel, "*Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*" (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 67-76.

[116] Hira'da tehannüs eden bu kişiler, Hâlid b. el-Hâris b. Ubeyd b. Teym b. Amr b. el-Hâris b. Mebzûl el-Hâris b. Abdimenât b. Kinâne, Abdulmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf, Şeybe b. Rabîa b. Abdişşems, Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Varaka b. Nevfel ve Ebu Ubeyde b. Nevfel'dir. Bk. İbn Habîb, *el-Munemmak*, 239, 422; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Cümelu min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 10: 469; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 5: 43; Halebî, *es-Sîre*, 1: 339; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ* (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 43; Adıgüzel, *Vahyin Başlangıcı*, 72-73.

[117] İbn İshâk, *Sîre*, 121; İbn Habîb, *el-Munemmak*, 422; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 300; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 236; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 253-256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 9, 18; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 3: 24; Halebî, *es-Sîre*, 1: 339; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 343; Kıster, "et-Tehannüs", 215-216.

[118] Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 1: 370.

Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in, uzun bir kasidesinde câhiliyede Kureyş'in Hira'daki bu inziva ve ibadet (bürr/teberrür) hayatından, tehannüs için Hira'ya çıkıp inenlerden bahsettiğini görüyoruz.[119] Hatta câhiliye döneminde Hira mağarasında züht adetini başlatan ilk kişinin de Abdulmuttalib olduğu kaydedilmiştir. Abdulmuttalib Ramazan ayı hilali ortaya çıkınca Hira'da itikâfa/inzivaya girer, ay bitinceye kadar bu inzivadan çıkmaz ve bu ayda fakir fukarayı doyururdu.[120] Dolayısıyla Haşim oğulları gençleri de Abdulmuttalib'in bu tehannüs adeti üzere devam etmişlerdir.[121] Rivayetler, Hira'da inziva ve itikâf adetinin başlamasını Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'e dayandırsalar da bunun Kusay'la başlama olasılığı daha yüksektir. Çünkü bugün Kur'an'a da yansımış olan Kureyş'in dinî ritüellerinin pek çoğu, Kusay döneminde inşâ edilmiştir. Muhtemelen Kureyş'in Hira'da tehannüs rivayetleri, câhiliyede tıpkı harem dağları arasında yer alan Arafat, Müzdelife, Sebîr, Ebû Kubeys yahut Safâ ve Merve tepeleri ayinleri gibi Kâbe ibadetine bağlı bir dağ tapınma biçimi olma olasılığı söz konusudur.[122] Çünkü tıpkı Arafat ve Müzdelife (Sebîr) ritüellerinin akabinde yaptıkları gibi, Kureyş'in ve Hz. Peygamber'in Hira'da tehannüs/inzivadan indikten hemen sonra, eve gitmeden ilk yaptıkları şeyin Kâbe'yi tavaf etmek olduğunu görüyoruz.[123]

Ebû Kubeys: Safâ'nın hemen bitişiğinde yükselen, Mescid-i Haram'a güneşin kendisi üzerinden doğduğu, câhiliyede "emin" lakabı ile tesmiye edilmiş bir dağdır. Bu dağın kutsiyeti, kaynaklarda daha çok, Ebû Kubeys'in yaptığı ilk beytin (ilah evinin) burada olması, Hacer-i Esved, Hz. Adem, İbrahim ve İsmâil ile ve yeryüzünde Allah'ın yarattığı ilk dağ olma özelliği ile

---

119 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 235; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 253; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 9; Takiyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiye, *Câmiu'l-mesâil*, thk. Muhammed Azîz Şems (y.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422), 6: 135-136; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 1. 370.

120 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1: 618; Halebî, *es-Sîre*, 1: 339; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfüsi'n-nefîs* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1: 159; Belâzurî, *Cümelu min ensâbi'l-eşrâf*, 1: 84; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 7: 81; Vecdî, *es-Siyâmu fî cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm*, erişim 30 Ekim 2016, .http://www.ahewar.org/

121 Vecdî, *es-Siyâmu fî cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm*, erişim 30 Ekim 2016, http://www.ahewar.org/

122 Kıster, "et-Tehannüs", 230.

123 İbn İshâk, *Sîre*, 121; İbn Habîb, *el-Munemmak*, 239; Belâzurî, *Cümelu min ensâbi'l-eşrâf*, 1: 105; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 300; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1. 236; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 253-256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 18; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 3: 24; Halebî, *es-Sîre*, 1: 339; Soysaldı,"İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 163.

ilişkilendirilmiştir.[124] Tarihçilerin haberlerinde bu dağın Hz. İbrahim, İsmail ve Hacer-i Esved ile ilişkilendirilmesi, Ebû Kubeys dağının da hac şeâirinin içinde yer alan mukaddes mekânlardan olduğunu ortaya koyuyor. Câhiliye Arapları haclarını tamamlamak ve dileklerini ilahlara arzetmek için bu dağın üzerine çıkarlardı. Şiddet ve bela anlarında, yağmur yağmadığı zaman yağması için kendisine yönelilip üzerinde dua edilen dağlar arasında idi.[125] Bu dağa neden Ebû Kubeys dağı dendiği hususunda bir rivayete göre Cürhümilerden yahut Mezhic ve Eyâd'dan olan Ebû Kubeys'in buraya tırmanıp ilk beyti yapmış olmasından ve Tufan hadisesinde Hacer-i Esved'in Ebû Kubeys'de korunmuş olmasından söz edilmesi, bu beytin Kâbe ile bağlantılı bir ibadet evi olmasını, daha sonra bu ibadetin Hacer-i Esved ile bugünkü Kâbe'ye intikal etmiş olabileceğini akla getirmektedir. Çünkü İslâm'a yakın dönemde Mekke'nin zahit ve abitleri, tehannüf, tehannüs ve ruhban ehlinden olanlar hâlâ buraya tırmanır ve itikâf yaparlardı. Dolayısyla Ebû Kubeys tepesinin de câhiliye döneminde kutsal mekânlardan olduğu ortaya çıkıyor.[126]

Sebîr: Mekke'de Ğaynâ, A'rac, Ahdeb, Zenc ve Hadrâ adında pek çok Sebîr'den aynı şekilde Mina'ya bitişik, Mina'dan görülen, koçun Hz. İbrahim'e gönderildiği Mekke'nin büyük ve yüksek dağları arasında Mina'daki Sebîr'den bahsedilse de bizim hac ritüeli içerisinde yer alan Sebîr dağı Sebîru'n-Nes' ya da Sebîru Cem'dir yani Müzdelife/Meş'ar toplantısı ve ifâdesinin (الإفاضة) yapıldığı hac şeâirinin içinde yer aldığı kutsal bir mekândır.[127] Câhiliyede Kays b. Aylân'dan Sübey'a binti el-Ehab bir şiirinde kutsallığından dolayı dağ keçisinin Sebîr'de emniyette olduğundan söz etmiştir.[128] Bu dağın kutsiyeti, ziyaret ve

---

124 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 32; 2: 266-268; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*, thk. Abdulmelik Abdillâh Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdr, 1414), 4: 20-25; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (y.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1: 401; Zemahşerî, *el-Cibâl ve'l-emkine*, 27; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1: 80, 122; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 1: 30-31; Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1973), 23.

125 *el-Meşrik*, Yıl: 39, Temmuz-Eylül 1941, s. 251 vd.'dan naklen Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 405.

126 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 405; 7: 7-8.

127 Ebû Bekr Muahmmed b. Mûsâ b. Osmân el-Hâzimî el-Hemedânî Zeynuddîn, *el-Emâkin*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Câsir (y.y.: Dâru'l-Yemâme, 1415), 172; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2: 72-73; Abdulmü'min b. Abdülhak İbnu Şemâil el-Kutey'î el-Bağdâdî Safiyyüddin, *Merâsıdu'l-itlâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412), 1: 292.

128 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 25-26; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 90; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 202.

teberrük için tırmandıkları ya bir puttan veya put evinden kaynaklanıyordu.[129] Aynı şekilde Sebîr dağı, Kureyş'in, kıtlık zamanlarında Abdulmuttalib önderliğinde yağmur duasına çıktığı dağlar arasında yer alıyordu.[130] Câhiliye Arapları özellikle de Mekke ve Hicaz ehli, yağmur yağmayıp kıtlık olduğunda sığırları toplayıp, yanlarına Süle' ve 'Uşer adında odunları alarak sığırın üzerine/kuyruğuna bağlayıp engebeli yüksek bir dağa çıktıkları, orada hayvanın arkasında "Nâru'l-İstiskâ/Nâru'l-İstimtâr" denen yağmur duası ateşi yaktıkları ve bu ateşin şimşeği harekete geçireceğine inandıkları, yağmur yağdırması için ağlayıp ilaha yalvardıkları ifade edilir. Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630) ve Veral/Vedâk et-Tâi, şiirlerinde bu câhiliye adetine atıf yapmışlardır.[131] Kur'an'da mukaddes vadiye, Tur Dağı'na, buradaki ateşe ve Hz. Musa'nın Tanrı ve O'nun ruhu (Cebrail) ile burada iletişime geçtiğine atıf yapılması da[132] câhiliye Arapların Tanrı/Vahiy-dağ kültüne ilişkin tasavvur, tahayyül ve teamülleriyle oradaki portrenin birbirleriyle uyuşuyor olmasından kaynaklanıyor.[133] Câhiliye Araplarında bu mekânların kutsiyeti, ilahlar ve harikulâdevî güçlerin bu mekânlarda meskûn olduğuna, mücessem hale geldi-

---

[129] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 405, 387.

[130] Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekir b. Abdilmelik el-Kastalânî Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn, *Mevâhibu'l-ledüniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.) 1: 63; Halebî, *es-Sîre*, 1: 87; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf b. Ahmed b. Şihâbuddîn b. Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ mevâhibi'l-ledüniyyeti bi'l-menhi'l-Muhammediyyeti* (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1: 155.

[131] Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 2: 164, 301; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî İbnu'l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1996), 508; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah b. Sehl b. Saîd b. Yayâ b. Mehrân el-Askerî, *el-Evâil* (Tantâ: Dâru'l-Beşîr, 1408), 35-36; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-İsfahânî, *el-Ezmine ve'l-emkine* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 354; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 1: 466; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 12: 272, 391.

[132] Tâhâ 20/9-14.

[133] İlahların dağlarla ilişkisi daha kadîm köklere sahiptir. Tevrat'ta Tanrı ve kutsal dağ, Tanrı Yahve'nin bir dağ ilahı, dağ Tanrısı olma ve bu kutsal dağların dua yapma ve Tanrı'nın hitabına muhatap olma yerleri olarak görüldüğüne ilişkin anlatılar yer almıştır. Bk. Çıkış, 3/1-7; 4/27; Çölde Sayım, 10/33; 1. Krallar, 19/8; 20/23; Hâkimler, 5/5; Mezmurlar, 2/6; 3/4; 15/1; 43/3; 48/1-2; 68/15-18; 99/9; 121/1; 89/12-13; Daniel, 9/16, 20-21; Yahudilikte Yahve, kutsal dağ ile bağlantılı görülmüş ve "bir dağ Tanrısı" olarak belirtilmiştir. "Sinai, Peor, Hermon, Lübnan, Karmel, Tabor, Garizim, Siyon Yahve'nin dağları idiler." İncillerde de benzer anlatılar sözkonusudur. Bk. Luka, 21/37; Matta, 14/23; 17/1; 5/1-2. Bk. Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 10-13; Shahar Arzy v.dğr., "Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim ile İlişkisi", çev. Ali Kuşat v.dğr. *ERUIFD* 1, sy. 14 (2012): 95.

klerine yahut buralara defnedilmiş kutsal kişilerin varlığına dayanması uzak bir ihtimal değildir.[134]

Kur'an, dağ-Tanrı/vahiy ilişkisi bağlamında Hira mağarasına, Sebîr dağının olduğu Müzdelife (Meş'ar) ayinine ve Hz. Musa'nın Tur Dağındaki inzivasına[135] İmran, Zekeriyya, Yahya ve Meryem gibi İsrailoğulları mabet ailesinin çeşitli mekânlardaki inziva ve itikâf hayatlarına atıf yapmıştır. Aslında kadîm toplumlarda dağlar, tanrılarla iletişim kurmanın, isteklerini onlara dile getirmenin mekânları olarak görülüyordu. Câhiliye Araplarında dağların ilahlarla ilşkilendirilmesi dağ itikat ve kültleri, İslâm kültüründe de Allah'la ilişkinin ve vahyin başlangıcı kabul edilmiştir. Öyle ki câhiliyede inziva, itikâf, tehannüs, tehannüf, terehhüb merkezi olan Hira, Hz. Muhammed'in Tanrı'dan bilgi aldığı onun kelamına muhatap kılındığı kutsal mekân olarak kabul edilmiştir. Kâbe'nin rükûnlarının inşasında aralarında Tûr ve Cûdî dağının da bulunduğu Hira, Sebîr ve Ebû Kubeys dağlarındaki taşlardan Hz. İbrahim'in faydalandığına yönelik İslâmi kaynaklardaki rivayetler de[136] bu dağların kutsalla olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Eğer bu ritüel mekânlarının kutsiyetini ve buralarda yapılan ayinleri İslâm'ı, câhiliye Arap kültüründen tenzih ve takdis etmeye yönelik geleneğimizin ileri sürdüğü Hz. İbrahim'e ircâyı yok sayarsak, İslâm'ın hac ibadetinin, büyük oranda pagan unsurlardan ayıklanmış ve tevhitle mayalanmış câhiliye Arap kültürüne dayandığını söylemek mümkündür.

2.1.5. Şeytan Taşlama

Câhiliyede haccın menâsik ve sembollerinden biri de remyu'l-cemerât (akabelere taş atmak) tı.[137] Arafat, Müzdelife'de icâze ve ifâde işlerini yürüten

---

[134] Hud, Salih, Şuayb vb. yetmiş peygamberin kabrinin Kâbe'de, Rüknü Yemânî ile Hacer-i Esved, Hicr ile Zemzem arasında olduğuna dair rivayetler de bu ihtimale işaret etmektedir. Bk. el-Hasen b. Yesâr el-Basrî Ebû Saîd, *Fezâilu Mekke ve's-sekenu fîhâ*, thk. Sâmî Mekkî el-'Ânî (Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, ts.), 20; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2: 298; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdevey b. Nuaym b. el-Hakem, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2: 615; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 73; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4: 96.

[135] Bk. Tâhâ 20/9-14; el-A'râf 7/171; el-Kasâs 28/29-32, 44, 46; el-Mü'minûn 23/20; et-Tîn, 95/1-3; et-Tûr 52/1-7; el-Haşr, 59/21.

[136] İbnu'l-Fakîh, *el-Büldân*, 76; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 4: 465.

[137] İbn Habîb, *el-Muhabber*, 319; Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92.

kişiler olduğu gibi Şeytan taşlama ritüelini sevk ve idare eden kişiler de vardı. İnsanlar Müzdelife'den Mina'ya geldiklerinde Sûfe'den (Gavs b. Mürr b. Üdd b. Dâbiha b. İyâs b. Mudar) bir adam (Sevr b. Asfer) kalkar onların şeytan taşlaması için icazet verirdi. Sûfe veya Sûfe'den bir adam taş atmadıkça onlar taş atmazlardı.[138] Hatta ihtiyaçlı olanlar, acele edenler bu sorumlu kişiye, "Kalk taşla da biz de senile taşlayalım" deseler de bu kişi "Hayır, vallahi güneş meyletmedikçe olmaz" diyerek güneş meyletmeden taşlamayı başlatmazdı.[139] Müzdelife'den Akabe'ye gelen Bekr b. Vâil oğulları, Rabîa b. Nizâr'ın yanına gelen Kinde'ye şeytanı taşlamaları için izin (icâze) verdiği ve yine büyük şeytanı (cemretu'l-kübrâ) taşlamak için mücadele edip sıkıştıkları, tepesine taşlar atarak ilerledikleri câhiliye şiirinde yer alan hususlar arasındadır.[140] Hem câhiliye hem de İslâm'ın başlangıcında yaşamış olan Huzeyfe b. Enes el-Hüzelî saçı başı dağınık, birbirleriyle yarışır bir halde cemeratı taşlayan hacılardan bahsetmiştir.[141] Tıpkı Safa ve Merve tepesinin takdis ve ta'zimi dikili ilahlarla bağlantılı olduğu gibi, Mina ve Cemretu'l-Ûlâ, Cemretu'l-Vustâ ve Cemretu'l-Kübrâ'nın da putlarla bağlantısı söz konusu olabilir. Kaynaklar Amr b. Luhay'ın Mina ve Cemerât bölgesine yedi put diktiği, bunlardan üçünün ilk, orta ve büyük cemerata dikildiği, bunlara üçer defa 21 taş atılması kuralını koyduğu ve taş atılırken "Sen falancadan-az önce taşlanan puttan daha büyüksün" dendiği ifade edilmiştir.[142] Taşlama şeklinde ortaya çıkan bu hac ritüeli sadece Hicaz bölgesi Araplarında değil aynı zamanda yarımadanın diğer hac mekânlarında da Benî İrem'de de malum ve maruf sembollerdendi. Hatta Tevrat'ta da buna işaret edilmiştir.[143]

---

138 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 120; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1: 56; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 257; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1: 622; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 261; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 52.

139 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 120; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 257; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 52; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 38; Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî Şihâbuddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-erab fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 16: 27; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 166.

140 Ebû Tâlib b. Abdilmuttâlib'e nispet edilen şiirde buna temas edilmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 274; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 71; Ebü'l-Bekâ el-Hillî, *el-Menâkibu'l-mezîdiyye*, 1: 322; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 41.

141 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), "c-m-r" mad., 7: 417; Câhız, *el-Hayavân*, 5: 70; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "c-m-r" mad., 4: 146-147.

142 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 176; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 384.

143 Yaratılış, 31/51; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 385.

Câhiliye Araplarında etrafında tavaf edilip kendisi için hac yapılan pek çok cemerat vardı. Putlar, mukaddes mekânlar ve ecdad kabirleri bunlardandı. Her ne kadar İslâmî gelenek, Mina'daki cemerat'ın taşlanmasını, büyük oranda Hz. İbrahim'e, onun oğlunu kurban etme esnasındaki şeytanla mücadelesine ircâ' etse de bunun burada bulunan bir put, ilahtan kaynaklanıyor olabileceğinin yahut burada taşlanan bir şahsın kabrinin olma olasılığının da gözardı edilmemesi gerekiyor. Çünkü Mina'da cemeratın yanında bulunan kurban kanları ile meshedilmiş putlara yemin edildiğini ifade eden câhiliye şiiri[144] ve aynı şekilde Kâbe'nin yıkılması için Taif'ten Ebrehe'ye rehberlik eden Ebû Riğâl'in Ebrehe'nin ordusunun taşlandığı Muğammis bölgesinde öldüğü ve Kâbe'nin yıkılmasına rehberlik ettiği için onun medfun bulunduğu Muğammis bölgesinde yani Mina'da Arapların kabrini taşladıklarına dair pek çok rivayet[145] bu ihtimalleri düşündürmektedir. Bununla birlikte bu taşlama ayininin, Houtsma (ö. 1943) ve Wensinck'in (ö. 1939) ileri sürdükleri gibi, güneşe musallat olan ifriti korkutma ve güneş ifritini defetme itikatlarından kaynaklanmış olması da uzak bir ihtimal değildir.[146] Aslına bakılırsa lanetlemeyi sembolize eden bu taşlama (recm) farklı sebeplere bağlı olarak sadece Araplarda değil Samilerde de yaygın bir gelenek idi.

Kur'an cemerat bölgesinde şeytanın taşlanma ritüeline doğrudan atıf yapmasa da bu ritüeli genel hac ayetleri içerisinde konumlandırmak mümkündür. İslâm, cemeratta bu ayinin yapıldığı ilahları süpürmek ve bu günde tatbik edildiği üzere taşlama sırasında "بسم الله الله اكبر" ifadeleriyle merkeze Allah'ı yerleştirmek suretiyle bu pagan ritüellerine dokunmadan bunları ibkâ etmiştir.

2.1.6. Hacer-i Esved'i İstilâm

Taşlara ve putlara (esnâm, evsân) ibadet, onların etrafında tavaf etmek câhiliyede önemli bir role sahipti. İbadet evlerinde taş ve kayalara yakınlaşmak câhiliye Araplarında yaygın bir adet idi.[147] Ebû Recâ al-Utâridî "Biz taşlara tapınırdık, daha güzel bir taş bulunca, öncekini atar, sonrakini alırdık, taş bulamazsak topraktan küçük bir yığın yapar, bir koyun getirip, bu yığının üstüne

[144] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 35.
[145] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 47-48; Belâzurî, *Cümelu min ensâbi'l-eşrâf*, 1: 25-26; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 132; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1: 403; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 213.
[146] Wensinck, "Hacc", 17.
[147] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 354; 12: 13.

sağar, sonra da o yığının etrafında tavaf ederdik" ifadeleri bu durumu teyit etmektedir.[148] Gerek tavaf gerekse de tavafın dışında ilah olarak kabul ettikleri kayalara, putlara, mukaddes ilah evlerine, bu evlerin duvarlarına, köşelerine ve örtülerine inayetine nail olmak ve kutsanmak için dokunmak, onları öpmek ve istilâm etmek câhiliye Arapları nezdinde önemli dinî sembollerdendi. Onlara dokunup öpmenin kendilerini ilahlara yaklaştırıp ulaştıracağını, ilahları kendilerinden razı kılacağını ve hastalıklarını iyileştireceklerini düşünüyorlardı. Bu nedenle de ilahları açık görünür alanlara dikiyor ve onları meshediyorlardı. Câhiliye Araplarında özellikle de Mekkeliler de Hacer-i Esved için kullanılan "temessuh" ve "istilâm" belirli manalara sahip olan kelimelerdendi. Dolayısıyla onların nezdinde öncelikli olan, kişinin bu mukaddes taşa eli, avucunun içi veya bir değnek, dal ile dokunup sürünmesi (temessüh), şayet bu mümkün değilse uzaktan selamlayıp elinin içini öpmesi (istilâm etmesi) idi.[149] İşte Hacer-i Esved de bu kutsal taşlar arasında idi. Onlar, kutsanmak ve inayetine nail olmak için Hacer-i Esved'i meshediyorlar,[150] Rüknü Hacer-i Esved ile Mültezem, Hatîm arasında yeminleşir zalime beddua ederlerdi.[151] Hacer-i Esved'i Kâbe'ye yerleştirme şerefine nail olmak için Kureyş'in birbirleriyle çekiştiklerine dair rivayetler de bu kaya parçasının onların nazarında büyük bir değerinin varlığını ve en kutsal şey olduğunu ortaya koyuyor. Hatta bunun, Kâbe putlarından daha üstün bir konuma sahip olduğunu söylemek de mümkündür.[152] Şöyle ki İslâm öncesi Arap putperestliğine dair çalışmalarıyla bilinen J. Wellhausen (ö. 1918) ve diğer bazı müsteşrikler Kâbe'nin câhiliye Araplarındaki kutsiyetinin, içerisinde putların bulunmasından değil, bizatihi mukaddes olan, muhtemelen Nizk (نيزك) yıldızı yahut kadîm mukaddes bir ilahın parçası olan Hacer-i Esved'den kaynaklanmış

[148] Buhârî, "Meğâzî", 72; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, 5: 333; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 134.

[149] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 393-395.

[150] Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 13; 11: 380; Ebû Tâlib'in bir kasidesinde sabah ve akşam Hacer-i Esved'i çevreleyip meshettiklerinden ve Kur'an'ın da atıf yaptığı Makâm-ı İbrâhîm yani Hz. İbrahim'in taşın üzerindeki ayak izlerinin hâlâ taze olduğundan söz edilmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 273; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 311; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 3: 27-28; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 70; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 2: 62.

[151] Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2: 273; 5: 190; Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 114; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 12-14.

[152] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 12.

olabileceğini,[153] bunun yegâne olmamakla birlikte Kureyş'in en önemli ilahlarından biri olduğunu ileri sürmüşlerdir.[154] Sadece Mekke'de değil Necrân Kâbe'sinde, Geymân, Tislâl ve daha pek çok mabette câhiliye Arapların kutsadığı Hacer-i Esved gibi taşların varlığından söz edilir. Aynı şekilde Ukâz da içerisinde mukades taş/kayaların bulunmasından dolayı takdis edilen etrafında tavaf edilen yerler arasında idi.[155] Mekke pagan unsurlarından olan Hacer-i Esved'i takdis ve ta'zim, tevhitle absorbe edilerek İslâm bünyesinde günümüze kadar devam ettirilmiştir. Kur'an doğrudan Hacer-i Esved'den bahsetmese de hac ve umre menâsikinden bahseden ayetler dolayımında bunu değerlendirmek mümkündür.

2.1.7. Tavaf ve Sa'y

Tavaf, câhiliyede ilahlara tapınma ve yaklaşmanın en önemli dinî sembol ve yollarından biri idi. Namaz[156] ve oruç gibi[157] önemli dinî sembolleri ikame ettikleri gibi bunu da yerine getirirlerdi. Ancak tavafın muayyen bir vakti, muayyen bir mabedi ve hac gibi özel bir mevsimi söz konusu değildi. Putların olduğu mabetlere, anıt mezarlara veya Kâbe'ye her girdiklerinde buraları tavaf ederlerdi.[158] İlah evlerini ve putları tavaf, câhiliyede haccın rükûnlarından bir rükûn, hac menâsikinden bir mensek idi. Kureyş'in, kendisini tavaf ettikleri bir

---

153 J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums* (Berlin: y.y., 1929), 74'ten naklen Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 13.

154 *el-Meşrik*, Temmuz-Eylül, 1941, s. 247'den naklen Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 13.

155 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 13; 11: 406.

156 İslam öncesi Hicaz toplumunda hanif ve râki' denilen bazı kişilerin Kâbeye yönelerek namaz kıldıkları, rükû' ve secde yaptıkları ifade edilmektedir. Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 171; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "r-k'a" ma., 8: 133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 296; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "r-k'a" mad., 21: 123; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12: 49; Nu'mân el-Cârim, *Edyânu'l- Arab fi'l-câhiliyye* (Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1923), 71; Mehmet Soysaldı, *Kur'an ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi* (Ankara: TDV Yay., 1997), 27-29; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yay., 2006), 350-351; Câhiliye Araplarında mefhum olarak namazın bilindiğine belirli vakit ve alanlarda uygulama alanı bulduğuna dair detaylı bilgi için bkz. Cevâd Ali, *Cahiliyeden İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 15-25; Mehmet Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 87-93; İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 11-18; M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Araplarına Göre Namaz", *Cahiliye Araplarının İbadet Hayatı Kur'ân'ın İndiği Tarih Çalıştayları IV*, (Bingöl: Yayımlanmamış,18 Kasım 2016).

157 Emrah Dindi, "Cahiliye Araplarına Göre Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", *Cahiliye Araplarının İbadet Hayatı Kur'ân'ın İndiği Tarih Çalıştayları IV*, (Bingöl: Yayımlanmamış tebliğ,18 Kasım 2016).

158 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 355.

evi (Kâbe) vardı.[159] Hareme girdiklerinde, yolculuğa çıkacakları zaman ve döndüklerinde ilk yaptıkları şey Kâbe'yi tavaf etmekti. Nevar ki tavaf, sadece Mekke şehrinin içerisinde putları bulunan köşegenli Kâbe evine özgü bir şey değildi. Aynı zamanda Kureyş'in dışında kalan diğer Araplar da tıpkı Kureyş'in Kâbe'yi tavaf ettiği gibi dikili taşları, putları ve kendi ilah evlerini bu şekilde tavaf ederlerdi. İşte İmriu'l-Kays'ın (ö. 540) da bir şiirinde kendisine atıf yaptığı Devâr ilahı, Arapların dikip etrafında tavaf ettikleri putlar arasında idi.[160] Benzer şekilde Yesrib ehli Menât'ı,[161] Rabîa kabilesi ise Keʻabât veya Zü/Zâtu Keʻabât denilen ilah evini tavaf ederlerdi.[162] Kureyş'te görülen bu ilah evlerini ve putların etrafını tavaf, sadece Hicaz ehline özgü bir husus değil diğer Araplar, İrem ve Nabatlarda da yaygın sünnetlerden olduğu,[163] İsrailliler, İranlılar, Hindular, Budistler ve Romalılarda da maruf olduğu ifade edilir.[164]

Tavafa başladıklarında İsâf ile başlar, önce onu, ardından da Hacer-i Esved'i istilâm (selamlar) eder ve sol taraflarına gelecek şekilde Kâbe'nin sağından tavafa başlarlardı. Yedi şavtı bitirdiklerinde tekrar Hacer-i Esved'i selamlar ve Nâile'yi istilâm ile birtirirlerdi.[165] Kâbe'nin etrafında tavaf sayısına gelince bugün olduğu gibi o dönemde de yedi şavt idi. Aynı şekilde bu adedin diğer ilah evleri, anıt mezarlar, dikili taşlar ve kabirlerin etrafındaki tavaflarla orantılı olması da olanaksız değildir. Çünkü kurbanların ilahlara takdim edildiği sunaklar, reis ve eşraf kabirleri, bu kabirler üzerine dikilen anıt taşlar da yedi şavt olarak tavaf edilen yerler arasında idi.[166] Örneğin, İbn Habîb (ö. 245/860) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) rivayetine göre Kâbe'yi yedi kez tavaf ettikleri[167]

159 Zebîdî, *Tâcu'l-ʻarûs*, "b-s-s" mad., 15: 453.

160 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ʻayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmurâî (y.y.: Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl ts.), "d-v-r" mad., 8: 56; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "d-v-r" mad., 14: 108; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "d-v-r" mad., 4: 297; Zebîdî, *Tâcu'l-ʻarûs*, "d-v-r" mad., 11: 333.

161 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 354.

162 İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1: 508; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîd*, "k-ʻa-b" mad., 1: 285; Zebîdî, *Tâcu'l-ʻarûs*, "k-ʻa-b" mad., 1: 718.

163 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 374.

164 Mezmurlar, 26/6-8; Fr. Buhl, "Tavâf", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 12/1 (İstanbul: MEB Yay., 1979), 65.

165 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1:120, 176; Yaʻkûbî, *Târîh*, 1: 307; Halebî, *es-Sîre*, 1: 20; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 338; Soysaldı,"İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 163.

166 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 354-356.

167 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 311; Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92; Soysaldı,"İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 163.

bir rivayete göre tıpkı Kâbe'de tavaf edenlerin yaptığı gibi Devâr ilahını da yedi kez tavaf ettikleri ifade edilmiştir.[168] Aslında bu sayı kadîm toplumlarda önemli mukaddes sayılardandır. Dolayısıyla yedi kez tavaf, sadece Araplarda olan bir ritüel değildi, onların dışında yarımadada hakim kültür İbranilerde de maruf ve mevcut olan bir uygulamadır. O nedenle Tevrat'ta da bu uygulamadan bahsedilmiştir.[169]

Câhiliye Arapların Kâbe'yi çıplak tavaf yaptıklarından da söz edilir. Bununla ilgili Zührî'den gelen rivayet şöyledir: "Araplar Kâbe'yi çıplak tavaf ederlerdi. Sadece Hums hariç idi. Onların dışında olan Araplar, Mekke'ye geldiklerinde elbiselerini çıkarır, Hums elbisesi içerisinde tavaf ederlerdi. Çünkü Hill ehlinin kendi elbisesini giymesi helal değildi. Hums'tan kendisinden ödünç alacak bir kişi bulamaz ise elbisesini çıkarıp atar ve çıplak tavaf ederdi. Şayet kendi elbisesi ile tavaf ederse tavafı bittiğinde onu atar ve kendine haram kılardı."[170] Ahmesilerin (Kureyş ve anlaşmalıları) kendi elbiseleri ile Hill ehlinin ise çıplak tavaf ettikleri yer yer tarihi rivayetlerde ifade edilse de Hill ehlinin çıplak tavafının ma'hûd ve me'lûf (alışılmış ve yaygın) bir adet olduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü Hill ehlinden, eşraftan olan her kişinin Hums'tan elbise alacağı bir haremîsi vardı. Hatta Hz. Peygamber'in İyâz b. Himâr el-Mecâşi''nin câhiliyede haremîsi olduğu, Iyâz Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber'in elbisesini alıp tavaf ettiği nakledilir.[171] Dolayısıyla bu çıplak tavaf, Kureyş'in kendilerinden alınmasını zorunlu koştuğu ihram elbisesini satın almaya yahut kiralamaya veya ödünç almaya imkânı olamayanlara[172] veyahut da kendi elbisesi ile tavaf ettiğinde "lekâ" [173] olarak atıp da elbisesiz kalacak Hill ehline özgü bir durumdu. Özellikle de Hill ehlinden ve bedevilerden fakir ve

168 Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11: 333.

169 H. Alexander, R. Gibb, J. Hendrik Kramers, "Tawâf", *Shorter Encyclopaedia of Islam* (y.y.; Cornell University Press, 1953), 585; Buhl, "Tavâf", 65; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 356.

170 Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdirrezzâk*, 2: 77; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 393; Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebü'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Alî Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2: 194; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, 8: 141.

171 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 181; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 360, 366-370.

172 Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 310.

173 Varaka b. Nevfel'e ait bir şiirde bu elbiseye atıf yapılmıştır. Bk. İbn İshâk, *Sîre*, 102; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 390; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 2002; İbn Habîb, *el-Munemmak*, 128; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7: 189; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 2: 300; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 134; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, 8: 141; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 373.

zayıf olanlara, Ahmesilerden kiralama imkânı bulamayan yahut Ahmesi dostu olmayanlara has bir durumdu.[174] Hatta bir rivayete göre bunun, Amr b. Sa'sa'a ve 'Akk kabilelerinin,[175] Kureyş'in veya da Yemen'den bir kabilenin âdeti olduğundan da söz edilmesi,[176] bunun bütün Araplara teşmil edilemeyeceğini ortaya koyuyor. Ödünç elbise isteyip de bulamayıp eliyle yahut at ve eşeğin yüzündeki sineklik gibi deriden bir kemerle bağlı delikli bir bez parçasıyla ön ve arka avret yerini kapatıp Kâbe'yi çıplak tavaf etmek zorunda kalan Dubâ'a binti Amr b. Sa'sa'a adlı güzel bir kadının "Bugün bir kısmı veya tamamı görülüyor. Ondan her ne görülürse görülsün onu helal etmiyorum"[177] şeklindeki ızdırap seslerinin câhiliye şirine yansıdığını görüyoruz. Müfessirler çıplak tavafı, Arapların "biz, analarımızın karnından çıktığımız gibi tavaf ederiz, günah işlediğimiz elbise içinde tavaf etmeyiz" anlayışı ve içerisinde günah işledikleri elbiseler olmadan anadan doğdukları gibi tavaf etme maksatları ile talil etseler de bunun, çıplak tavafın nedeni olmaktan daha ziyade günahsız elbisenin yani ihramın ortaya çıkışının sebebi olarak görmenin daha yerinde bir değerlendirme olacağı kanaatindeyiz.[178] Çünkü ihramın ortaya çıkışı günahsız elbise fikrinden mülhemdir. Çıplak tavaf ise Ahmesi elbisesi (ihramı) satın yahut ödünç alamamanın veya kiralayamamanın bir neticesidir. Kendi elbisesi içinde tavaf edip de tavaf bittiğinde bir daha giyilmemek üzere çıkarılıp Kâbe'nin kapısının önüne/İsâf ve Nâile arasına atılan, kendisinin de başkasının da giymesi ve dokunması artık ebediyen haram olan, güneş, yağmur, rüzgâr ve tavaf edenlerin ayaklarının eskittiği elbisenin de günahlarla ilişkisi söz konusudur. Muhtemelen, kişinin kendisi ve başkalarının bu elbiseden faydalanmasına engel olan şeyin de bu elbisenin tavaf eden kişinin günahlarıyla kirlenmiş olmasına dair Arap itikatlarından ya da ihramlı iken giyilen bu elbisenin kutsanmasının tıpkı ilkel toplumlarda olduğu gibi tabu kılınmış olmasından

[174] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 361.
[175] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179.
[176] İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 390.
[177] Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 391; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5. 1464; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 2: 185-186; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7: 189; Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî en-Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 3: 224; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 358.
[178] Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 188; 7: 421; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 2: 185; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 9; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 8: 141; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 390.

kaynaklanmaktadır.[179] Rivayetler genelde erkeklerin gündüzün, kadınların da gece çıplak tavaf yaptıkları yönündedir.[180] Bununla beraber birbirlerinin ellerinden tutmuş bir vaziyette,[181] kadınlı erkekli karışık çıplak tavaf yaptıkları, birbirlerinin çıplaklıklarından faydalandıkları, cinsel haz yaşadıkları yönünde bir takım ustûreler yer alsa da[182] bunun o dönemde kadınlı erkekli mistisizm ile karışık yarı erotik bir ayin olarak görülmesi mümkün değildir. Kur'an'ın 7. Yüzyıl Arap toplumunun bu uygulamalarıyla ilgili söylemine gelince bazı müfessirler, A'râf suresinin 26 ve 27. ayetlerinin Arapların bu çıplak tavafıyla ilgili nazil olduğunu ifade etmişlerdir.[183]

Câhiliyede Kâbe'yi ta'zim ve takdisten dolayı mümkün mertebe günahsız elbiselerle tavaf yaptıkları gibi tıpkı bugün mescitlere girişte yapıldığı gibi ayakkabılarını da çıkarırlardı. Her ne kadar Ahmesilerin kendi ayakkabıları ile tavaf ettikleri belirtilse de bunlar da Kâbe'yi ta'zimden dolayı mescid alanına ayakkabılarıyla dokunmazlardı.[184] Özellikle de Hill ehli Mekke'ye vardıklarında kendi ayakkabı ve elbiselerini tasadduk eder, Kâbe'yi tenzih ve etrafında yeni elbiselerle tavaf etmek için Ahmesilerden yeni elbise kiralar, kendileri ile Kâbe arasına ayakkabıları engel yapmaz, onlarla Kâbe'ye dokunmazlardı.[185] Hz. Musa'nın, mukaddes vadide Tanrı'nın huzurunda ayakkabısının çıkarılmasının emredilmiş olduğunu ifade eden kıssa ile,[186] câhiliye döneminde tarihçilerin ilk defa Velid b. Muğire'nin yaptığını ileri sürdükleri Kâbe'ye girişte nalınını çıkarma adetleri[187] arasında dolaylı bir ilişkinin söz konusu olduğu ve bu geleneğin bir devamı olarak İslâm'da da insanların mabetlere girişte ayakkabılarını çıkardıkları[188] görülür. Ayinlerde, mukaddes mekânlarda ayakkabıyı çıkarmak

179 Robertson Smith, p. 751'den naklen Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 360-361.

180 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 179; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 390; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 227.

181 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 218; Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 3: 396.

182 Arapların çıplak tavafı ile ilgili bir ustûre hakkında Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 176; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 2: 190-191; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 1: 254.

183 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12: 360-362.

184 Ya'kûbî, *Târîh*, 1: 310.

185 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 180-181; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 356.

186 Tâhâ 20/12.

187 Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, thk. Servetu Ukkâşe (y.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 551; Ebû Alî Ahmed b. Ömer İbn Rüsteh, *Kitâbu el-a'lâku'n-Nefîse*, haz. Martin Theodor Houtsma (Leiden: Matbaa Brill, 1967), 7: 191, dipnot; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 1: 488; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 356.

188 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 551.

aslında eski Samilerin bir adeti idi.[189] Bu da Kaffal'ın da ifade ettiği gibi, İslâm'da mescitlere girişte ayakkabıların çıkarılmasıyla ilgili ahkâmın ve hatta taharet ahkâmının Arap adetlerine dayandığını, şerî ahkâmın pek çoğunun Hz. Peygamber'in gönderilmesi amaçlanan Araplarda mevcut ve maruf adetlere göre şekillendiğini[190] gösterir.

Câhiliye Arapların tavafı iki türlü idi. Birisi Kâbe'yi tavaf diğeri de Safâ ile Merve arasını tavaf yani sa'y idi. Bu ikisini tavaf sayısı Kâbe'yi tavaf sayısı ile aynı idi yani yedi şavt idi.[191] Safa ile Merve arasında sa'y yapar,[192] Safa'da bulunan İsâf ilahı ile onu öperek, istilam ederek sa'ya başlar ve Nâile'yi istilam ederek tıpkı İslâm döneminde olduğu gibi Safa kayasından başlar Merve'de bitirirlerdi.[193] Sa'y ettiklerinde bu iki kaya ilahını meshederlerdi.[194] Ebû Tâlib kasidesinde Safâ ile Merve arasında şavtlardan ve bu iki tepedeki ilah heykel ve suretlerinden bahsetmiştir.[195] Bugün Müslümanların Safa tepesinde, dokunma/meshetmekten sembolik olarak yapılan ellerini açık bir vaziyette yukarı kaldırıp Kâbe'yi selamladıktan sonra ellerini öpmeleri arasındaki câhiliye Arap ritüelleriyle olan benzerlik, oldukça çok dikkat çekicidir. Kur'an, câhiliyede Kureyş'in İsaf ve Nâile ilahlarını tavaf, sa'y, telbiye, kurban ve saç kesme merkezi haline gelmiş bu iki kaya tepesini pagan unsurlara yapılan tevhit

---

189 Wensinck, "İhram", 943.

190 Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâîl b. eş-Şâşî el-Kaffâl, *Mehâsinu'ş-şerî'a fî furû'i'ş-Şâfi'yye*, thk. Muhammed Ali Samak (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007), 48-49, 38; Dindi, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri*, 49.

191 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 380.

192 Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "b-s-s" mad., 15: 453.

193 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 380, 382; Klasik kaynaklarda bu ilahların aslında Cürhümîlerden İsâf b. Bağa/Amr ve Nâile binti Zi'b/Süheyl adında iki şahıs oldukları, bunların Kâbe'de zina edip taşa meshedildikleri, sonra insanlar öğüt alsın diye Kureyş'in İsâf'ı Safa, Naîle'yi de Merve tepesine diktiği ve zamanla bunlara temas edip tapınmaya başladıkları ifade edilmiştir. (Bk. İbn İshâk, *Sîre*, 24; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 82; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 1: 218-219; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 242; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 266, 267; Muhammed b. Ahmed b. Ziyâ Bahâuddîn Ebü'l-Bekâ, *Târîhu Mekketi'l-müşerrefe*, thk. Alâu İbrâhîm-Eymen Nasr (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 72). Bununla beraber İsâf'ın Hacer-i Esved'in, Nâile'nin ise Rükn-ü Yemânî'nin hayali olduğu da ifade edilmiştir. Bk. Mukātil, *Tefsîr*, 4: 453; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10: 47.

194 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 13; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 191; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 230; Halebî, *es-Sîre*, 1: 50.

195 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 274; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 3: 29; Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 70; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 2: 62.

aşısıyla ibkâ eylemiş ve bu ritüelleri diğer ilahlardan temizleyerek sadece Allah'ın sembolü haline getirmiştir.[196]

2.1.8. Zemzem Suyu ile Teberrük (Kutsanma, Şifa Dileme)

Mabetlerde, içilmesi ve ziyaretçilerin mabede girmesine yahut dinî sembolleri yerine getirmesine izin verilmesi için, yüzler, eller ve ayakları yıkamak gibi kendisinden faydalanılan su kuyuları vardı. Bu su, mukaddes mekânda (ilah evinde) olduğu için mukaddes bir su addedilir, bundan dolayı da kendisiyle teberrük edilir ve şifa için içilirdi. Arkeologlar mabetlerin hareminde yer altında bulunan pek çok kuyu ve havuza rastlamışlardır. İşte zemzem kuyusu da câhiliyede var olan Allah evleri kuyularından geriye kalan yegâne bir kuyu idi.[197] Câhiliye döneminde Mekke'de pek çok kuyu söz konusu idi. Zemzem kuyusu da bunlar arasında idi. Ancak Kâbe'ye, Mescid-i Haram'a olan konumu, suyunun diğer kuyulara üstünlüğü, ataları İsmail'in kuyusu olması vb. nedenlerden dolayı Abdulmuttalib'in yeniden kazmış olduğu Zemzem kuyusu, en tanınmış, şöhret olmuş ve sikayesi elinde olanların başka kabilelere karşı kendisiyle iftihar ettikleri kuyular arasındaydı.[198] İslâm kaynakları, bu kuyu ve suyunun ortaya çıkışını esararengiz, efsanevî, mitolojik bir yapıya büründürmüşlerdir. Şöyle ki bu kuyu çölde kazılan diğer su kuyuları gibi değildir. Bu suyun ilk çıkışı, Hacer ve oğlu İsmail'in susuzluktan ölmemeleri için Tanrısal Ruh'un (Cebrâil'in) gelip topuğu yahut kanaydıyla toprağa vurmasıyla ortaya çıkan bir külte/mucizeye dönüştürülmüştür. Zamanla kapanması yahut Mekke'den ayrılırken Cürhümilerin doldurmuş olmaları nedeniyle ikinci defa ortaya çıkışı da aynı şekilde rivayetlerde teosentrik, lâhûtî bir yapıya büründürülmüştür. Bu da kuyunun kazılması ve suyun çıkarılmasının Abdulmuttalib'e, ilahî bir yönlendirme ile rüyasında emredilmiş olmasıyla teşekkül ve tecessüm ediyor. Kaynaklarda câhiliye döneminde İsaf ile Naile ilahı arasında, kurbanların kesildiği yerde bu kuyunun kazılmış olması,[199] hilf anlaşmalarında

---

[196] el-Bakara 2/158.

[197] Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11: 418.

[198] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 147-150; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 44; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 104-105; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7: 77; 13: 192-193; Huzeyfe b. Ganim, bir şiirinde câhiliyede hacıları Zemzem suyu ile sulama (sikaye) görevinin diğer kabilelere karşı iftihar vesilesi addedildiğine temas etmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 151.

[199] Bu suyun ortaya çıkışını Cebrail'e, Hacer ve Hz. İsmail'e; Abdulmuttalib'in rüyasına ircâ' eden rivayetler konusunda geniş bilgi için bk. İbn İshâk, *Sîre*, 23-28; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 110-111, 142-

Zemzem suyunun içerisinde bulunduğu bir kaba, ellerini sokup yemin etmeleri,[200] insanların özellikle de fakirlerin karınlarını doyuruyor diye içmek için birbirleriyle yarışmaları, bu yüzden câhiliyede "şubâ'a/şib'a" diye isimlendirmeleri,[201] rüyasından aldığı ilham ile Abdulmuttalib'in gusül ve cenabet için kullanımını yasaklaması ve sadece şifa niyetine içmek ve abdest için izin vermesi, kıskançlıklarından dolayı Kureyş'ten zemzem havuzunu bozmaya çalışanların ve suyuyla gusledenlerin çok geçmeden hastalığa yakalandıkları rivayetleri,[202] Mekkelilerin ölülerini normal su ile yıkadıktan sonra, teberrüken son yıkamayı zemzem suyu ile yapmaları[203] câhiliyede bu kuyu suyunun ilahlarla ilişkili olabileceğini ve takdis ve ta'zim edildiğini, kendisiyle şifa dilemenin Hz. Peygamber'le başlayan bir şey olmadığını, kadîm köklere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında büyük mabet evlerinin yanlarında teberrüken kendisinden içilen, şifa dilenilen ve bedenin manen temizliği için kullanılan mukaddes kuyuların varlığı sadece Mekke'deki ilah evine özgü bir durum değil, bunun Arap yarımadasında kadîm câhiliyede diğer mabetler etrafında da mevcut olduğunu görüyoruz. Araştırmacıların Bahreyn bölgesinde yapmış oldukları arkeolojik çalışmalarda yaklaşık M.Ö. 3000 ve daha öncesine uzanan "Berber/Barbar" mabedinin yanında şifa niyetine içilen, beden temizliği ve dinî sembollerin icrası için kullanılan mukaddes bir kuyunun varlığından söz etmişlerdir. Yine, Kızıl denizin kenarında hurma ağaçlarının bulunduğu, içerisinde mabedi ve bu mabedin hizmetine adanmış Kâhin ve Kâhineleri olan, bir rivayete göre beş yılda bir başka bir rivayete göre de iki yılda bir; birincisi senenin başında bir ay ikincisi yaz mevsiminin sonunda iki ay süren bir hac yaptıkları, savaşmayı haram kabul ettikleri, ilahlarına kurbanlar kestikleri, memleketlerine dönerken de teberrüken sıhhat ve şifa için bu mabedin suyundan beraberlerinde götürdükleri mukaddes bir topraktan bahsetmişlerdir.[204] Araplarda suların takdis edilmesi, itikati bir unsur olarak görülebileceği gibi

147; İbn Habîb, *el-Munemmak*, 333-335; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 39-42, 44-46; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 254-258.

200 Muhammed b. Ömer b. Vâkid es-Sehmî Ebû Abdillâh el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1: 69, dipnot, 1; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 61; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 2: 119-120.

201 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 51-52; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2: 30, 34.

202 İbn Habîb, *el-Munemmak*, 335; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 42, 61; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, 1: 85, 87; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 104; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4: 149.

203 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2: 46; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 1: 342.

204 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 2: 222; 11: 396.

bunun yarımadada suyun kıtlığından kaynaklanabileceğinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

Câhiliye döneminde mevcut ve maruf olan zemzem kuyusunu ta'zim ve takdis itikatları, İslâm'da da devam etmiştir. Özellikle de İslâm geleneğinin tıpkı diğer hac şeâirinde olduğu gibi kurak bir bölgede zemzem suyunun ortaya çıkışını ilahî kaynağa yani irhas olarak ya Hz. İsmail'e ya da mucize olarak Hz. İbrahim'e ircâ' etmesi,[205] Hz. Peygamber'e nispet edilen "ne niyetle içilirse ona şifa olur"[206] sözleri, Peygamber'in göğsünün yarılıp zemzem suyu ile kalbinin yıkandığına dair usturî literatür,[207] Hz. Aişe'nin Peygamber'in şifa bulsunlar diye hastaların üzerine bu suyu döktüğü ve onlara içirdiğine dair rivayetler[208] İslâm'da da zamanla zemzem suyunu teberrüken kendisiyle şifa aranan kutsal su (ayazma) haline getirmiştir.

2.1.9. Hedy Kurbanı

Câhiliye Araplarında, bayram, mevsimler, aylar, günün belli zaman dilimleri, ibadet saatleri gibi belli vakitlere özgü kurbanlar takdim edildiği gibi herhangi bir vakitle kayıtlı olmayıp ancak bir çocuğun doğumu, herhangi bir hastanın şifası, bir evin, kalenin, sûrun yapımı, kuyunun kazımı, askeri bir hamle, zafer, evlilik vb. belli olaylarla bağlantılı kurbanlar da söz konusuydu. İşte özel olarak Kâbe'de deve, sığır ve koyun cinsinden Allah'a takdim edilen her hayvanı, daha genel bir ifade ile canlı ve cansız Allah'a takdim edilen her şeyi ifade eden "hedy"[209] veya "bedene"[210] câhiliyede ilahların bayramlarını kutlama ritüellerinden biriydi. Bu bayramlarda putlar en güzel elbiselerle giydirilir, en güzel süslerle tezyin edilir, önlerine güzel yiyecek ve hediyeler konulur ve

[205] İbrâhîm 14/37; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19: 104.
[206] Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân Havâsetî el-Absî, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsûf el-Hût (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 5: 63; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavût-Âdil Mürşid v.dğr. (y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 23: 140; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 50.
[207] Buhârî, "Hac", 76; Müslim, "Îmân", 74; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 82.
[208] Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2: 48; Fâsî, *Şifâu'l-ğarâm*, 1: 342; Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5: 331; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî, Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 3: 28.
[209] Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2: 19.
[210] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, "ş-'a-r" mad., 251.

kurbanlar kesilirdi. Bütün bu maruf ve makbul dinî semboller, Kâhinler eşliğinde yerine getirilirdi.[211] Dolayısıyla Kur'an'ın literal ifadelerine yansımış olan İlah namına Kâbe'ye takdim edilen "hedy kurbanı ve nahrın" da[212] câhiliye toplumunda müesseseleşmiş dinî ayinlerden biri olduğu görülür. Kadîm dinlerde amel (ritüel), imandan daha güçlü, daha açık ve bariz kabul edilirdi. Çünkü iman kalpte, kişi ile ilahı arasında olan ve herhangi bir kişinin kendisine vakıf olması münkün olmayan bir şeydi. Amel ise imanın mücessem hali onun fiilî ve pratik bir ifadesi idi. Bu nedenle kadîm insanın dinden anladığı yegâne şey, kurban kesme ve maddî takdimelere bağlı dinî ritüellerdi. Onların nazarında sahip olduklarının en iyisini ilahlar uğrunda harcayan kişi, ilahların kendisinden razı olduğu mümin ve muttaki bir kişi, ilahların yeryüzünde konuşan dili sayılırdı.[213] Bu nedenle câhiliyede kurbanın, namaz gibi pratik ibadetlerin en yaygınlarından olduğunu söylesek abartmış sayılmayız. Çünkü kadîm insanın hayattan anladığı şey sadece hayatın maddî ve görünen yüzü idi. Onların örfünde dindar insan ilahları hatırlayan ve onlara paylar/kurbanlar takdim eden insandı. Bu insan, ilahlara takdim edilen kurbanların (hedâyâ) onlarda büyük bir tesirinin olduğunu düşünüyor ve böyle itikat ediyordu. Dolayısıyla kurbanları, kendisiyle ilahlara yaklaştıkları bir ibadet haline getirmiştir. Kâbe'yi kan ile ta'zim ve takdis ediyor, kurbanlarla putlara yaklaşıyor, Kâbe'yi ve putları ta'zimin ancak kurbanlarla mümkün olabileceğini, bu ritüelin, kalplerin takvasının ve dinde ihlasın bir sembolü olduğunu düşünüyordu.[214]

Câhiliyede Kureyş ve diğer Arapların putları ziyaret edip onlara hedy kurbanları sundukları, bu kurbanlar vasıtasıyla ilahlara yaklaştıklarını,[215] Kâbe'de ve putların yanında tanrıları razı etmek için kurbanlar kestiklerini, orada bulunanlara ve fakirlere dağıttıklarını bazen de hava ve karanın yırtıcı kuşlarına bıraktıklarını, insan yahut yırtıcı hiçbir canlının faydalanmasına engel olunmadığını görmekteyiz.[216] Sadece, kestikleri kurbanların etini fakirlere ve orada bulunan insanlara ve tanrılara paylaştırmaları değil benzer şekilde ilahlara sunulan kurban etinden kurban sahibinin yememesi (ki bu adet,

211 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 197.
212 el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Fetih 48/25.
213 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 185.
214 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 196.
215 Kelbî, *el-Asnâm*, 13, 29, 33; Şehristânî, *el-Milel*, 3: 92.
216 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 243; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1: 610; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 388.

İslâm'da adak kurbanında hâlâ devam etmektedir),[217] malları bereketlensin diye[218] put ve put evlerinin mezbahanelerinde[219] kesmiş oldukları kurban kanıyla ilahları (evsân, esnâm, ehcâr) ve ilah evlerinin duvarlarını bulamak da bu ritüeller arasında idi.[220] Kur'an, câhiliyedeki kurban eti ve kanıyla ilgili ritüellere işaret etmiş,[221] bu ritüellerin merkezine Allah ve takva kelimeleriyle tevhidi yerleştirmek suretiyle kadîm toplumlarda maruf ve me'lûf olan bu adetleri devam ettirmiştir.

Onlar, ilahlara şükür için kesmiş oldukları kurbanı, "el-hedy", "el-kalâid" diye isimlendirmekte,[222] Kâbe'ye ve putlara sundukları hedy kurbanı ve diğer kurbanlıkları işaretlemekteydiler.[223] İnsanlar, özellikle bu hayvanın hedy (kurbanlık) olduğunu bilsinler ve saldırmasınlar diye develerin, hayvanların derisini dağlamak, hörgücünün iki tarafını kızgın demirle çizip kan akıtmak,[224] hedy kurbanının boynuna gerdanlık (kalâde) takmak câhiliye Arap adetlerindendi.[225] Hatta ilahların gönüllerinde daha tesirli olsun, insanlar bilsin

---

[217] Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımeşk Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1415), 732; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12: 64.

[218] Şehristânî, *el-Milel*, 3: 93.

[219] Câhiliye Araplarında putların ve put evlerinin mezbahaneleri de vardı. Mesela bir rivayete göre Tâif'teki Lât ve Uzzâ'ya ait kurbanların (el-Hedâyâ) kesildiği "Ğabğab" adında bir mezbahaneden söz edilmiştir. Bunun Mina mezbahanesi olduğu da ifade edilmiştir. (Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 84; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 4: 116, 185; Safiyyüddin el-Bağdâdî, *Merâsıdu'l-itlâ'*, 2: 983; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "ğ-b-b" mad., 1: 637; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "ğ-b-b" mad., 3: 454; Başka bir rivayette ise hac aylarında Mina'da kurban kursak ve kanlarının toplandığı, Arapların ta'zim edip övündükleri "Cebâcib" denilen bir kuyudan da bahsedilmiştir. Bk. Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "c-b-b" mad., 2: 129.

[220] Mukātil, *Tefsîr*, 3: 128; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 508; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm* (y.y.: ty.), 2: 461; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11: 285; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12: 65; Vâhidî, *el-Vecîz*, 734; Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 5: 82; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6: 55-56.

[221] el-Hac 22/37.

[222] Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 301.

[223] Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, 118-119; Ebû Tâlib kasidesinde İsâf ve Nâile ilahlarının olduğu tepelerden gelen sellerin biriktiği mekânda, Arapların altı ile dokuz yaş arası kurbanlık olarak işaretlenmiş, süslenmiş ve gerdanlık takılmış develere işaret etmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 273; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf*, 1: 218; 3: 24-25; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 70.

[224] İbrâhîm b. İshâk el-Harbî Ebû İshâk, *Ğarîbu'l-hadîs*, thk. Süleymân İbrâhîm Muhammed el-Âyid (Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1405), 1: 144; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "ş-'a-r" mad., 12: 190; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 388-390.

[225] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 8; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 2. 7; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 2: 5; J. Schacht, "Taklîd", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: MEB Yay., 1979), 11: 681; Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 301; Ateş, *Cahiliyye*, 174.

ve ilahların inayetine nail olup kutsansınlar diye deve yahut koyunun "Fer'" dedikleri ilk yavrusunu süslediklerinden de söz edilmiştir.[226] Aslında burun, ağız, dudak, kuyruk, hörgüç vb. yerlere yapılan bu işaretler, insanlar tarafından bu hayvanların tanrılara vakfedildiğinin, onların zimmetine geçtiğinin, dolayısıyla da artık onlara dokunulamayacağı, herhangi bir menba yahut meradan su içip otlamasına engel olunamayacağı, zorunlu olmadıkça sütünden, tüyünden, yününden binekliğinden faydalanılamayacağı ve zarar verilemeyeceği zarar verildiği takdirde ilahların malına tecavuz sayılacağı ve dolayısıyla İlahların cezasına çarptırılacağının birer sembolü idiler.[227] Câhiliye Arap şeriatı, ilahlar için vakfedilen bu hayvanların hürmetini muhafaza etmeye ve onlara saldırılmamasına son derece özen göstermiş, ilahların mallarına el uzatanları, ilahlar tarafından kendilerine bir ceza verileceği, onların gazabına maruz kalacağı ve başına kötü bir şey geleceği ile tehdit etmişlerdir.[228] Muhtemelen Kur'an'da Tanrı'ya vakfedildiğinden dolayı dokunulması, kendisinden faydalanılması, yeme ve içmesine engel olunması yasak olduğuna ve bu yasağı çiğneyenlerin Tanrı'nın cezasına maruz kaldığına dair Semûd'un yani Allah'ın devesi ile ilgili Arap kıssa ve anlatıları da yarımdadaki Tanrı'ya sunulan/vakfedilmiş olan hayvanlarla ilgili Arapların tahayyül ve teâmüllerini resmediyor.[229] Bu nedenle de câhiliye şairlerinden Züheyr b. Ebî Selmâ, Kâbe'ye sığınıp onun komşusu olup da sebyedileni (saldırılanı) görmediği gibi tıpkı ona takdim edilen hedy kurbanı gibi ona sığınanı zincire vuran bir topluluğa da rastlamadığını ifade etmiştir.[230] Kadîm câhiliye şiirinde hacda Kâbe'ye hasredilip, kesilip kana bulanan hedy kurbanlarına yemin edilmiş,[231] Mina'da üzerinde kan izleri olan et kokularının yayıldığından söz edilmiştir.[232]

---

226 Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 3: 40.
227 el-Mâide 5/103; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 116-133; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 210-212.
228 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 210-211.
229 el-A'râf 7/73-78; eş-Şu'arâ 26/142-158.
230 Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Meâni'l-kebîr fî ebyâti'l-meânî*, thk. Sâlim el-Kherneko-Ahdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Yemânî (Haydarâbâd Hind: Matbaatu Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1949), 1: 1109; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 35; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 233.
231 Dabî, *el-Mufaddaliyât*, 174; Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-üdebâ*, 1: 566.
232 Merzubânî, *Mu'cemu'ş-şuarâ'*, 382; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 387.

Dolayısıyla kurban kesmek (nahru'z-zebâih/atîre, 'atâir, recebiyye[233]) ilah, ilah evleri ve Mina ile ilgili dinî sembollerdendi. Câhiliye Araplarında ilahlara takdim edilecek kurbanı kesecek kişiler ve kurbanlıkla ilgili şartlar hakkında herhangi bir şey bilmiyoruz. Bununla beraber câhiliye Arapların kurbanı kesme vakti, güneşin doğuş anıyla başlayan bir ritüel idi. Hz. Peygamber'in, "Kim bayram namazını kılmadan (güneş doğmadan) kurbanını keserse onu iade etsin"[234] ifadeleri de bunu teyid eder niteliktedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki câhiliyede hac merasimlerinin bitiminde toplu kutlamaya (bayram) eşlik eden bu kurban kesme ritüeli, tanrılar ve kendileri için kutlanan bayram seremonisinin bir parçası mı yoksa hac ritüelinin içinde bir menâsik mi bunu tefrik etmek oldukça güçtür.

Kısaca İslâm'ın hac için kabul ettiği gerdanlıklar ister câhiliyeye Hz. İbrahim'den tevarüs eden bir sünnet olsun[235] isterse Kureyş'e özgü olsun her hâlukârda Kur'an, câhiliye Arap ayin ve adetlerini, haram ayı, hedyi ve gerdanlıkları çiğnenmemesi gereken Allah'ın sembollerinden kabul etmiş, gerdanlıklı yahut işaretlenmiş hedy kurbanlıklarına hürmet için atıfta bulunmuş,[236] kurbanlık alameti olarak kurbanların boynuna takmış oldukları gerdanlıklara itiraz etmeyip bu adet ve uygulamayı devam ettirmiştir.[237] Dolayısıyla M. Abay'ın ifadesiyle Kur'an'ın, şüphesiz Arap kültür ve geleneklerinin üzerine bina edilmiş bir vahiy olduğu, yani Allah'ın ayetlerine Arap elbisesi giydirilmek suretiyle Arap görüntüsü verilmiş olduğu, ama mahiyeti itibariyle zaman ve mekânı aşan bir yapıya sahip olduğu[238] da inkâr edilemez.

---

[233] Câhiliye Arapları, Recep ayında ilahlar için kestiği kurbanları "recebiyye" hem Recep hem de diğer aylarda kestiklerini ise "atîre (atâir)" diye isimlendiriyorlardı. Bk. Alûsî, *Bulûğu'l-erab*, 3: 41; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 199-202.

[234] Buhârî, "Cum'a", 51; Müslim, "Ezâhî", 1; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 388.

[235] İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 20.

[236] el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Fetih 48/25.

[237] Zeki Tan, "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü; Kurban Örneği", *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz* (İstanbul: İBB, Kültür Sanat Basımevi, 2011), 64.

[238] Muhammet Abay, "Tebliğ Müzakeresi", *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz* (İstanbul: İBB, Kültür Sanat Basımevi, 2011), 83.

2.1.10. Halk ve Taksîr (Saçı Tıraş ve Kısaltma)

Kur'an'da hac ve umre ritüeli ile ilgili yer alan halk (saçı kesme) ve taksir (saçı kısaltma) de İslâm öncesi câhiliye Araplarında ihramdan çıkma ritüellerindendi. Câhiliye Arapları ilahlarına kurban kesmeden tıraş olmaz,[239] tıraş olmadan, saçları kısaltmadan da ihramdan çıkmaz, çıkıldığı takdirde de haclarını tam saymazlardı.[240] Yesrib ehli/Evs ve Hazreç ve diğer Araplar ilahlara yapmış oldukları haccı ilahların (Menât putu) önünde saçlarını tıraş etmeden haclarını tamam saymazlardı.[241] Câhiliye Arapları ilah evlerini haccederken saçlarını kesip putların önüne atmakta ve bu işlem onların nazarında ilahlara saygılarının ölçüsünü ifade etmekte öyle ki kendilleri için en değerli sembolü, onlar için kurban ettiklerini düşünmekteydiler. Dolayısıyla bu anlamda halk ve taksir, onların nazarında malı kurbandan sonra hac ve umrenin zirvesi sayılıyordu.

Kureyş'in İsâf ve Nâile'ye,[242] Büvâne'deki ilahlarına gelip onu haccedip ta'zim ettikleri, ona kurbanlar kesip huzurunda saçlarını tıraş ettikleri,[243] Kuzâa, Lahm, Cüzam ve Ehl-i Şâm'ın, Ükaysir'i haccettikleri, onun önünde başlarını tıraş ettikleri ve ona hedy kurbanı sundukları[244] şeklindeki rivayetler, Kur'an'da hac ibadetinin bir cüzü olarak yer alan halk ve taksirin câhiliye Arap ve daha ilkel kabile ayinlerinin bir parçası olduğunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla saçların tamamını yahut bir kısmını kesmek, câhiliye döneminde tanrılara yaklaşmanın bir türüydü.[245] Araplarda bu ritüel, Ebrehe'nin Necaşî'ye

[239] Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 301.

[240] Kelbî, *el-Asnâm*, 14; Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Telbîsu iblîs* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2001), 53; Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 249; Ateş, *Cahiliyye*, 137; Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Toplumları", 156.

[241] Kelbî, *el-Asnâm*, 14, 48; Muhammed İbrâhîm el-Feyûmî, *Târîhu'l-fikri'd-dîniyyi'l-câhiliyyi* (y.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1994), 419; Sa'd Zağlûl Abdulhamîd, *fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1976), 357; M. Mahfuz Söylemez, "Erken Dönem İslâm Tarihinde Kurban ve Kurban Bayramı", *Uluslararası Kurban Sempozyumu* (İstanbul: 8-9 Aralık 2007), 81.

[242] Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2: 841.

[243] İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1: 158; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 2: 348; Ebü'l-Ferec Abdirrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2: 284; Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidinnâs el-Ya'merî Ebü'l-Feth Fethuddîn, *'Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1: 56; Kilâî, *el-İktifâ*, 1: 125.

[244] Kelbî, *el-Asnâm*, 48; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 275.

[245] Hâc Hasan, *Hadâratu'l-Arab*, 146.

yaptığı davranışta görüldüğü gibi birine boyun eğmeyi, onun emrine amade olmayı[246] ilahlara şükrü, onları takdis ve ta'zimi, baş ve canlarının onlar için feda olduğunu sembolize ediyor olabileceği gibi, emniyet ve devlet otoritesinden yoksun çölde, memlekete dönüşte yollarda çapul eden se'âlîku'l-Arab ve kuttâu't-târîklerin saldırılarına maruz kalmamak için hac ve umrenin bitiminde, muhtemelen Kâbe ve ilahların civarını simgeleyen bir emniyet alameti olarak yapılmış olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Abdullah b. Cahş seriyyesinin, Kureyş kervanına emniyet telkin etmek için Ukkaşe'nin başını tıraş ederek umre yolcusu göstermesi[247] ve ihrama girdiklerinde, hac ve umre için hareme gelişlerinde herhangi birinin saldırısına maruz kalınmasın diye kendileri ve hayvanları için Semür ağacı yaprağından, hac ve umre bittiğinde haremden memleketlerine dönüşlerinde ise saçlarını tıraş ettikleri kıllardan yahut harem ağacı yapraklarından gerdanlık (kalâde) takmaları[248] bunun bir ifadesi olsa gerektir. O nedenle bu kurallara aykırı hareket edenlerin ve bu semboller (şeâir) in üzerinde bulunduğu kişilere yapılan saldırıların câhiliye şairlerinden Huzeyfe b. Enes el-Hüzelî'ye ait bir şiirde kınandığını görüyoruz.[249] Memleketlerine dönüşte harem ağaçları kabuklarından kendileri ve develerine takmalarının zayıf da olsa bu ilah mekânlarıyla teberrüklenme gibi bu mekânlara ilişkin fetiş ve tabularla da bağlantısı olabilir. Büyük oranda câhiliye Arap hac/umre teamüllerine muvafık ve mutabık bir şekilde nazil olan Kur'an, onların bu sembollerine saygı duyulmasını, bunların ihlal edilmemesini talep etmiş, bunları kalplerin Allah'a saygısının sembolik birer ifadeleri olarak kabul etmiştir.[250]

Benzer şekilde halk ve taksirle ilgili bazı kabilelerin, sembolik bir takım adetlerinden de bahsetmişlerdir. Mesela Yemenlilerin, sa'ylerini bitirip

---

[246] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 136; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 129.

[247] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 603; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 303; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî Ebû Hâtime ed-Dârimî, *es-Sîretu'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, tsh. Seyyid Azîz Bek ve Cemâatun mine'l-Ulemâ (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 1: 155; Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, 3: 19; İbn Seyyidinnâs, '*Uyûnu'l-Eser*, 1: 264; Halebî, *es-Sîre*, 3: 219; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 305.

[248] Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdirrezzâk*, 2: 4; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 468-469; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 147.

[249] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 470; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2: 11-12; İbn Kuteybe, *el-Meâni'l-kebîr*, 2: 1120-1121; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "h-r-c" mad., 2: 236.

[250] el-Mâide 5/2; el-Hac 22/32-36.

saçlarını tıraş ettiklerinde başlarına bir avuç un koyar, tıraşla birlikte başlarından düşen bu unu sadaka sayarlardı. Esed ve Kays oğullarından bir takım fakir insanlar ise, bu unla karışık saçları alır, saçları atar, undan ise faydalanır ve yemek için saçla karışık bu unu aldıkları için de kınanırlardı. Doğrusu bu ritüelin neden yapıldığını tam olarak kestirmek zor olsa da bunun kişinin başının gözünün zekâtı olarak fakirlere verilen ve kişiyi arındıran bir "sadaka" olması da uzak bir ihtimal değildir.[251]

Aslında saçın tamamını yahut bir kısmını kesme ritüeli, sadece ilah evlerini haccetme ayinlerinden biri değil aynı zamanda doğum ve ölüm törenleri arasında da kendini göstermektedir. Câhiliye döneminde mal ve evlat türünden her şeyin ilahlar için kurban olduğunu yahut onlara şükrettiklerini sembolize eden yeni doğan çocukların da genellikle yedinci günü "akika" denen saçlarını kestikleri ve bir kurban takdim ettikleri görülür. Bu ritüel, doğan çocukla ilgili kadîm sünnetlerden ve câhiliye ehlinin adetlerindendi.[252] Bu nedenle Abdulmuttalib torunu Muhammed doğduğunda yedinci günü akikasını kesip Kureyş'e ziyafet vermiştir.[253] Hatta İmriu'l-Kays'a nispet edilen bir şiirde cimriliğinden dolayı çocuğun akikasını (doğum saçını) geciktiren kişilerin kınandığını görüyoruz.[254] Doğumda olduğu gibi ölüye yas/matem ayininde de saçın tamamını yahut bir kısmını kestikleri ve bu saçı, ölen kişinin kabrinin üzerine attıkları, bunun da kadîm geleneklerden biri ve câhiliye ehli nazarında büyük bir öneminin olduğu[255] kaydedilir. Hansa'nın (ö. 24/645) şiirinde[256] ve

---

[251] Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhız, *el-Buhalâ* (Beyrut: Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, 1419), 279; Câhız, *el-Hayavân*, 5: 203; İbn Kuteybe, *el-Meâni'l-kebîr*, 1: 426; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "k-r-r" mad., 5: 91; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "k-r-r" mad., 13: 388.

[252] Kaffâl, *Mehâsin*, 241; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 8: 243, 246-247, 276; 9: 72.

[253] Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, 1: 113; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 325; Suyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, 1: 85.

[254] Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "'a-k-k" mad., 26: 169.

[255] Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 9: 165; Tıraşın câhiliye Arap ayinlerinin bir parçasını oluşturduğu, dolayısıyla sadece hac ve umre için değil, matem için de saçlarını kestikleri, bu tür bir ritüelin özellikle de kadınlarda rastlanılan bir durum olduğu görülür. (Bk. İbn Kuteybe, *el-Meâni'l-kebîr*, 3: 1197; Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber es-Simâlî el-Ezdî Ebü'l-Abbâs el-Müberred, *et-Te'âzî*, thk. İbrâhîm Muhammed Hasen el-Cemel (y.y.: Nahdatü Mısır ts.), 128; Cevâd Alî, *el-Mufasal*, 8: 212; Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, 132; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'etu fi'ş-şi'ri'l-câhiliyyi* (Kâhire: Dâru Nahdati Masr, 1980), 225-226). Aslında câhiliye dönemindeki bazı Hac sembolleri ile yas ayinleri arasında benzerlik olduğu görülür. Mesela ölen kişinin intikamı alınıncaya kadar, koku sürülmez, süslenilmez, baş gusledilmez, kadınlara yaklaşılmaz, et yenilmez, matem elbisesi giyilir ve saçlar tıraş edilirdi. Bk. Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 7: 399-400.

başka bir şiirde kadınların kocalarına matem için yüzlerine vurduklarından ve saçlarını kestiklerinden söz edilmiştir.[257]

Şunu da ifade etmek gerekir ki dinî ayin ve mateme özgü bu geleneğin câhiliye Araplarıyla kayıtlı olmadığı daha kadîm köklere sahip olduğu görülür. Özellikle de İbrani, Arami ve Arapları da içine alan Samilerde saçı kısaltmak dinî merasimleri tamamlamada önemli bir rol oynamaktaydı.[258] Tıpkı Araplarda olduğu gibi Samilerde de bu tür dinî ayinlerde saçın özel bir öneme sahip olduğu ve dinle bağlantılı olmasından dolayı özellikle de sakalın, ayin süresince kısaltılması veya kesilmesine müsaade etmedikleri görülür.[259] Aynı şekilde İbranilerde de tıraş olmak için kurban kesilmesine, sunağa takdim yapılmasına dair ifadeler ve yine Tevrat'ta kendisini Rabb'e adayan kişinin, adama günleri boyunca saçlarını kesme yasağı ve adama günü bitiminde mabede kurban takdiminin ardından saçını tıraş etmesi[260] "onun başına ustura değmeyecek çünkü o daha rahmindeyken Tanrı'ya adanmış olacak"[261] ifadeleri de bu gerçeği ortaya koymaktadır. Araplarda doğum, ölüm/matem ve mabette kendini Tanrıya adama ritüeli olarak birbirine bitişik yapılan tıraş ve kurban, Tevrat'taki uygulamayla oldukça benzeşmektedir. Ancak yarımadada baskın ayin olarak karşımıza çıkan bu uygulama ister İbrani ayinlerinden ister câhiliye Arap uygulamalarından olsun her hâlükârda Kur'an,[262] toplum tarafından bilinen (ma'hûd/marûf ve me'lûf olan) bu yerleşik Arap ayinlerini kaldırmak yerine tevhide aykırı unsurları tashih edip Allah'ı merkeze koymak suretiyle bu ritüelleri devam ettirmiştir.

SONUÇ

Kur'an'ın Hac ve Umre menâsikinin câhiliye Araplarındaki kökleri ve izdüşümlerini irdelemiş olduğumuz bu çalışmada, bu ritüellerin zannedildiği

[256] İbn Kuteybe, *el-Meâni'l-kebîr*, 3: 1197; Müberred, *et-Te'âzî*, 128; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "h-l-k" mad., 10: 61; *Zebîdî*, *Tâcu'l-'arûs*, "h-l-k" mad., 25: 194.

[257] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2: 38; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "h-l-k" mad., 4: 38; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "h-l-k" mad., 10: 61; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "h-l-k" mad., 25: 194.

[258] Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, 268.

[259] Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 11: 388-389.

[260] Elçilerin İşleri, 21/24; Çölde Sayım, 6/5-19.

[261] Hâkimler, 13/5.

[262] el-Bakara, 2/196.

gibi, Kur'an ve daha genel bir ifadeyle İslâm'ın ibdâ' ve îcâd mahiyetinde inşa ettiği hususlar olmadığını, câhiliye döneminde Kureyş'in gerekse de diğer Arapların kısmı azamının takdis ve ta'zim ettiği semboller arasında yer aldığını hatta ilah evleri (mabet) ritüellerine özgü elbiseler giyme, buraların etrafında dönme, mabet sularını takdis, buraların sunaklarında tanrılara kurban takdimi, saçları kesme vb Kureyş'te görülen bu ayinlerin daha kadîm köklere İbranilere, İsrailoğullarına kadar ulaştığını görmüş olduk. Aynı zamanda bu çalışma, Kur'an'ın bir boşlukta vücût bulmadığını ve bir boşluğa hitap etmediğini, o günkü Arapların dinî tasavvur, tahayyül ve teamülleri çerçevesinde forma büründüğünü, müfessirlerin ifade ettiği gibi Allah'ın onların güzel ve hoş gördükleri (bimâ 'arafûhu ve bimâ ehsenûhu) şeylerle onlara hitap ettiğini Hac ve Umre menâsiki özelinde bir bakıma gözler önüne sermiş oldu. Yine bu çalışma, geleneğimizde Kur'an'a yansımış her şeyi İbrahim ve İsmail'e ircâ' etmenin İslâm'ı takdis, ta'zim ve tebcîl etmenin, onu câhiliyeden tenzih etme tarzında ortaya çıkan apolojik bir anlayışın ürünü olduğunu, aslında İslâm öncesi Sami (İbrani, Arap) adât ve tekâlidinden tevarüs edegelen bu ritüellerin Kur'an'da yer almasının, gerçekte vahyin (Kur'an'ın) "mutabakâtun li'l-vâki'" yani vakıaya mutabık ve muvafık bir tarzda nazil olmasının bir başka ifadeyle yedinci yüzyıl Arap olgusallığı ve vakıasını hesaba katmasının bir sonucu olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Kısaca bugün İslâm dünyasında gerek Hac aylarında gerekse de vesair zamanlarda, yüksek sesle Tanrıya seslenme (telbiye), günahsız elbiselere bürünme (ihram), Arafat, Müzdelife, Mina vakfeleri, şeytan taşlama, kutsal taşı (Hacer-i Esved'i) istilâm, köşegenli ilah evini tavaf, mukaddes Safa ve Merve kayaları arasında Sa'y, İlah evi suyu (zemzem) ile teberrük, İlah evine hedy kurban takdimi ve saçı kesip kısaltmak gibi bir kısmına Kur'an'ın atıf yaptığı bu ritüellerin, câhiliye Arapların meçhulü olmadığı, başka bir deyişle Kur'an'ın, silbaştan ibdâ' ve îcât mahiyetinde mukaddes kıldığı yeni bir teşri' olmadığı, önceki toplumlarda ve câhiliye dönemi Kureyş teamüllerinde köklerinin var olduğu anlaşılmıştır Dolayısıyla İslâm'ın makasıdı ve temel ilkeleriyle çelişip de iptal edilenler hariç tutulursa, tashih, tağyir ve tebdilleriyle birlikte hem Hz. Peygamber'in getirdiği hem de Kur'an'ın yer yer resmettiği tasavvur ve teamüllerin, itikat ve ibadetlerin câhiliye dönemi Arap toplumu vakıasına, onlarda yaygın olan Allah'a yakınlaşma âdât ve geleneklerine mutabık ve muvafık

şeyler olduğu, Allah'ın onların anladıkları, bildikleri ve tecrübe ve tatbik edegeldikleri şeylerle onlara hitap ettiği[263] sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammet. "Tebliğ Müzakeresi". *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz*. 79-90. İstanbul: İBB, Kültür Sanat Basımevi, 2011.

Abdirrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr b. Nâfî' el-Himyerî. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Abdulazîz Sâlim, es-Seyyid. *Târîhu'l-Arab fî asri'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.

Abdulhamîd, Sa'd Zaglûl. *fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1976.

Abdulvahhâb Yahyâ, Lütfî. *el-Arabu fi'l-usûri'l-kadîm medhal hadârâ fî târîhi'l-Arabi kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1978.

Adam, Baki. *Dinlerde Hac İbadeti Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1989.

Adıgüzel, Şükran. *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015.

Ahmed el-Alî, Sâlih. *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm ve'l-bi'setu'n-nebeviyye*. Beyrut: Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2003.

Alexander, H., R. Gibb, J. Hendrik Kramers. "Tawâf". *Shorter Encyclopaedia of Islam*. c. y: 585-586. y.y.: Cornell University Press, 1953.

Alûsî, Seyyid Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-erab fî marifeti ahvâli'l-Arab*. tsh. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Arendonk, C. Van, "Hums". *İslâm Ansiklopedisi*. c. 5/1: 587-588. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.

Arzy, Shahar, Moshe Idel, Theodor Landis, Olaf Blanke. "Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim ile İlişkisi". çev. Ali Kuşat v.dğr. *ERUIFD* 1, sy. 14 (2012): 89-99.

[263] Munazzametü Mu'temeri'l-İslâmî, *Mecelletu mecmei'l-fikhi'l-İslâmî*, 5: 2437-2440; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15: 228; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* (Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1991), 17; Kur'an'ın Arapların bildikleri ve isti'mâl ettikleri şeylerle onlara hitap ettiği konusunda ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 223-224, 317; 2: 343; 11: 349; 18: 288; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17: 193; Dindi, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri*, 19.

Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Azimli, Mehmet. *Cahiliyeyi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hanecî, 1997.

Balcı, İsrafil. *Hz. Peygamber ve Namaz*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420.

Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. y.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Cümelu min ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekâr-Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Berrû, Tevfik. *Târîhu'l-Arabi'l-kadîm*, Dımeşk-Suriye: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1996.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdillâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdirrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî Ebû Bekr. *Delâilu'n-nübüvve ve marifeti ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ el-Husrevcirdî Ebû Bekr. *es-Sünenu'l-kübrâ*. tsh. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bıyıkoğlu, Yakup. "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisis* 2, sy. 36 (2012): 233-247.

Brockelman, Carl. *Târîhu'ş-şu'ûbi'l-islâmiyye*. trc. Münir Ba'lebekkî-Nebih Emîn Fâris. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1988.

Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: TTK. Basımevi, 1992.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Buhalâ*. Beyrut: Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, 1419.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Hayavân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.

Cevâd Alî. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. y.y.: Dâru's-Sâkî, 2001.

Cevâd Ali. *Cahiliyeden İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Cilacı, Osman. *İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*. İzmir: Akyol Neşriyat, 1980.

Dabî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim, *el-Mufaddaliyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.

Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.

Dindi, Emrah. "Cahiliye Araplarına Göre Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç". *Cahiliye Araplarının İbadet Hayatı Kur'ân'ın İndiği Tarih Çalıştayları IV*. Bingöl: Yayımlanmamış tebliğ,18 Kasım 2016.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfüsi'n-nefîs*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Ebû Alî el-Merzûkî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *el-Ezmine ve'l-emkine*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

Ebû Bekr el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr b. el-Hasen b. Beyân b. Semâa b. Ferve b. Katen b. Diâme. *el-Müzekker ve'l-müennes*. thk. Muhammed Abdülhâlik Udeyme. Mısır: Cumhûriyyetu Mısır el-Arabiyye, 1981.

Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Ebû Dayf Ahmed, Mustafa. *Dırâsât fî târîhi'l-Arab münzü mâ kable'l-İslâm ilâ zuhûri'l-Emeviyyîn*. İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, 1982.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillah b. Sehl b. Saîd b. Yayâ b. Mehrân. *el-Evâil*. Tantâ: Dâru'l-Beşîr, 1408.

Ebû İbrâhîm İshâk, İbn İbrâhîm b. el-Hüseyin el-Fârâbî. *Mu'cemu dîvâni'l-edeb*. thk. Ahmet Muhtar Ömer. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 2003.

Ebû İshâk, İbrâhîm b. İshâk el-Harbî. *Ğarîbu'l-hadîs*. thk. Süleymân İbrâhîm Muhammed el-Âyid. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1405.

Ebû Saîd, el-Hasen b. Yesâr el-Basrî. *Fezâilu Mekke ve's-sekenu fîhâ*. thk. Sâmî Mekkî el-'Ânî. Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, ts.

Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn el-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik. *Mevâhibu'l-ledüniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.

Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân b. Muhammed b. Süleymân, *Risâletu'l-gufrân*. tsh. İbrâhîm el-Yâzıcî. Matbaatu Emîn Hindiyye, Mısır 1907.

Ebü'l-Bekâ el-Hillî, Muhammed b. Hibetullâh, *el-Menâkibu'l-mezîdiyye fî ahbâri'l-mulûki'l-esediyye*. thk. Muhammed Abdülkadir Harîsât-Sâlih Mûsâ Derâdeke. Mektebetu'r-Risâleti'l-Hadîse. Ammân 1984.

Ebü'l-Bekâ, Muhammed b. Ahmed b. Ziyâ Bahâuddîn. *Târîhu Mekketi'l-müşerrefe*. thk. Alâu İbrâhîm-Eymen Nasr. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Ebü'l-Ferec el-Cevzî, Abdirrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafâ Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Ebü'l-Ferec el-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Telbîsu İblîs*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2001.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. y.y.:, ts.

Efğânî, Saîd b. Muhammed Ahmed. *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. y.y.:, ts.

Erbaş, Ali. "İslâm Dışı Dinlerde Hac". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002): 97-120.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ebû Mansûr. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Avvez Mura'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2001.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih Melhese. y.y.: Dâru'l-Endülüs, ts.

Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs el-Mekkî. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*. thk. Abdulmelik Abdillâh Dehîş. Beyrut: Dâru Hıdr, 1414.

Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Alî Takiyyüddîn Ebu't-Tayyib. *Şifâu'l-ğarâm fî ahbâri'l-beledi'l-harâm*. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmurâî. y.y.: Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl ts.

Feyûmî, Muhammed İbrâhîm. *Târîhu'l-fikri'd-dîniyyi'l-câhiliyyi*. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1994.

Fr. Buhl. "Tavâf". *İslâm Ansiklopedisi*. c. 12/1: 65-66. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.

Habbû, Ahmed Erham. *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*. y.y.: Müdîriyyetu'l-Kütübi ve'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, 1996.

Hâc Hasan, Hüseyin. *Hadâratu'l-Arab fî asri'l-Câhiliyye*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Câmi'atu, 1997.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdevey b. Nuaym b. el-Hakem. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Halebî, Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Ebü'l-Ferec Nûreddîn İbn Burhâniddîn. *es-Sîretu'l-Halebiyye insânu'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.

Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Harbutlî, Ali Hasenî. *Târîhu'l-Ka'be*, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.

Havâsetî, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsûf el-Hût. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.

Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebü'l-Hasen, *Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Alî Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Hûfî, Ahmed Muhammed. *el-Hayâtu'l-Arabiyye mine'ş-şi'ri'l-câhiliyyi*. Mısır: Mektebetu Nahda, 1962.

Hûfî, Ahmed Muhammed. *el-Mer'etu fi'ş-şi'ri'l-câhiliyyi*. Kâhire: Dâru Nahdati Masr, 1980.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Temmâm el-Endülüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *el-İştikâk*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Ceyl, 1991.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizâr, 1419.

İbn Habîb, Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Ca'fer el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-munemmak fî ahbâri Kureyş*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985.

İbn Habîb, Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Ebû Cafer el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavût-Âdil Mürşid v.dğr.. y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2001.

İbn Havkal, Muhammed el-Bağdâdî el-Mevsilî Ebü'l-Kâsım. *Sûretu'l-ard*. Beyrut: Dâru Sâdır, Ofset Leiden, 1938.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî Ebû Hâtime ed-Dârimî. *es-Sîretu'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. tsh. Seyyid Azîz Bek ve Cemâatun mine'l-Ulemâ. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417.

İbn Hişâm, Abdulmelik b. Eyyûb el-Himyerî Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sakâ v.dğr.. y.y.: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîretu ibn İshâk*. thk. Süheyl Zekâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Alî Şîrî. y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed b. Selâme. y.y.: Dâru Taybe, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*. thk. Servetu Ukkâşe. y.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Meâni'l-kebîr fî ebyâti'l-meânî*. thk. Sâlim el-Kherneko-Ahdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Yemânî. Haydarâbâd Hind: Matbaatu Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1949.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Alî Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Rüsteh, Ebû Alî Ahmed b. Ömer. *Kitâbu el-a'lâku'n-nefîse*. haz. Martin Theodor Houtsma. Leiden: Matbaa Brill, 1967.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Münî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Saîd, el-Endülüsî. *Neşvetu't-tarab fî târîhi Câhiliyyeti'l-Arab*. thk. Nusret Abdurrahman. Amman-Ürdün: Mektebetu'l-Aksâ, ts.

İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Ya'merî Ebü'l-Feth Fethuddîn. *'Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*. thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Cefâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1996.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed. *Câmiu'l-mesâil*. thk. Muhammed Azîz Şems. y.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422.

İbnu'l-Fakîh, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî. *el-Büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1996.

İbrâhîm eş-Şerîf, Ahmed. *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve ahdi'r-rasûl*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1985.

İstahrî el-Kerhî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.

İzzüddîn İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî-el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1997.

Kaffâl, Ebûbekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâîl b. eş-Şâşî. *Mehâsinu'ş-şerî'a fî furû'i'ş-Şâfi'yye*. thk. Muhammed Ali Samak. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.

Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî. *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *Nihâyetu'l-erab fî marifeti ensâbi'l-Arab*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyyîn, 1980.

Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *el-Asnâm*. thk. Ahmed Zekî Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Kıster, M. J.. "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir İnceleme". çev. Ali Aksu. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy. 4 (Ankara 2000): 215-230.

Kilâî, Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim b. Hassân el-Himyerî Ebu'r-Rabî'. *el-İktifâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1420.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsuddîn. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed Ebû Alî. *el-Ezmine ve telbiyetu'l-Câhiliyye*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1985.

Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*. Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1991.

Makrîzî, Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir Ebü'l-Abbâs el-Huseynî el-Ubeydî Takiyyuddîn. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdulhamîd en-Numeysî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Merzubânî, İmâm Ebû Ubeydullah Muhammed b. Umrân. *Mu'cemu'ş-şuarâ'*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut-Lübnan: Mektebetu'l-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecmau'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Mukātil, Ebü'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukātil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şahâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Munazzametü Mu'temeri'l-İslâmî. *Mecelletu mecmei'l-fikhi'l-islâmî*. haz. Üsâme b. ez-Zehrâ. Cidde: ts.

Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber es-Simâlî el-Ezdî Ebü'l-Abbâs. *et-Te'âzî*. thk. İbrâhîm Muhammed Hasen el-Cemel. y.y.: Nahdatü Mısır, ts.

Müslim, İbn Haccâc Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâburî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.

Nâcî Ma'rûf. *Asâletu'l-hadârati'l-'Arabiyye*. Bağdâd: Matba'atu Tezâmun, 1969.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horâsânî. *Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.

Nîsâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî. *Garâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-furkân*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

Nu'mân el-Cârim. *Edyânu'l- Arab fi'l-câhiliyye*. Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1923.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî Şihâbuddîn. *Nihâyetu'l-erab fî funûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâîki'l-Kavmiyye, 1423.

Özgel, İshak. *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002.

Palabıyık, M. Hanefi. "Cahiliye Araplarına Göre Namaz". *Cahiliye Araplarının İbadet Hayatı Kur'ân'ın İndiği Tarih Çalıştayları IV*. Bingöl: Yayımlanmamış tebliğ, 18 Kasım 2016.

Paret, Rudi. "Umre". *İslâm Ansiklopedisi*. c. 13: 34-36. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtu'l-üdebâ ve muhâverâtu'ş-şuarâ ve'l-bülegâ*. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1420.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyin et-Teymî Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420.

Sa'lebî, Ahmed b. İbrâhîm b. Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002.

Safiyyüddin el-Bağdâdî, Abdulmü'min b. Abdülhak İbnu Şemâil el-Kutey'î. *Merâsıdu'l-itlâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412.

Schacht, J.. "Taklîd". *İslâm Ansiklopedisi*. c. 11: 681-683. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.

Soysaldı, Mehmet. "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları". *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz*. 147-170. İstanbul: İBB, Kültür Sanat Basımevi, 2011.

Soysaldı, Mehmet. *Kur'an ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi*. Ankara: TDV Yay., 1997.

Söylemez, M. Mahfuz. "Erken Dönem İslâm Tarihinde Kurban ve Kurban Bayramı", *Uluslararası Kurban Sempozyumu*. 81-90. İstanbul: 8-9 Aralık 2007.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-Hasâisu'l-kübrâ*. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *er-Ravdu'l-ünüf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselâm es-Selâmî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2000.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. y.y.:, Müessesetu'l-Halebî, ts.

Şevkî Dayf. *Târîhu'l-edebiyyi'l-Arabiyyi el-asru'l-Câhiliyye*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî, Ebü'l-Kâsım. *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Gālib el-Âmilî Ebû Cafer. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Gālib el-Âmilî Ebû Cafer. *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.

Tâhir b. Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et- et-Tûnîsî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.

Tan, Zeki. "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü; Kurban Örneği". *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz*. 27-78. İstanbul: İBB, Kültür Sanat Basımevi, 2011.

Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk Ebû Îsâ. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18: 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1415.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid es-Sehmî Ebû Abdillâh. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.

Vecdî. *es-Siyâmu fî Cezîreti'l-Arab kable'l-İslâm*. Erişim 30 Ekim 2016. http://www.ahewar.org/

Wensinck, A. J.. "İhram". *İslâm Ansiklopedisi*. c. 5/2: 942-945. İstanbul: MEB Yayınları, ts.

Wensinck, "Hacc". *İslâm Ansiklopedisi*. c. 5: 12-18. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Kâtib el-Abbâsî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdu'l-Emîr Mehnâ. Beyrut-Lübnan: Şirketu'l-A'lemî, 2010.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 32: 350-357. Ankara: TDV Yay., 2006.

Yesû'î, Luvis Şeyho. *en-Nasrâniyyetu ve âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtezâ. *Tâcu'l-arûs*. thk. Mecmûa mine'l-Muhakkîkîn. y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh*. thk. Ahmed Abdulvahhâb Avvez. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1999.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1407.

Zeynuddîn el-Hemedânî, Ebû Bekr Muahmmed b. Mûsâ b. Osmân el-Hâzimî. *el-Emâkin*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Câsir. y.y.: Dâru'l-Yemâme, 1415.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf b. Ahmed b. Şihâbuddîn b. Muhammed. *Şerhu'z-Zürkânî alâ mevâhibi'l-ledüniyyeti bi'l-menhi'l-Muhammediyyeti.* y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 639-664

Kur'an'da Yer Alan 'Şeytan'ın Adımlarını İzlemeyin' İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine

Remarks on the Meaning and Interpretation of the of Expression of 'Don't Follow the Steps of Satan' in the Qur'ān

Muhammed Ersöz
Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., *Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Education, Department of Qur'anic Exegesis.*
Karaman /Turkey
mersoz@kmu.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-7693-7428

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21 Mart / March 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs/May 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 639-664
DOI: doi.org/10.18505/cuid.299179
Atıf/Cite as: Ersöz, Muhammed. "Kur'an'da Yer Alan 'Şeytan'ın Adımlarını İzlemeyin' İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine - Remarks on the Meaning and Interpretation of the of Expression of 'Don't Follow the Steps of Satan' in the Qur'ān". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 639-664. doi: 10.18505/cuid.299179.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kur'an'da Yer Alan 'Şeytan'ın Adımlarını İzlemeyin' İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine

Öz: Kur'an'da 'Lâ tettebiʿû ẖuṭuvâti'ş-şeyṭân' ifadesi dört yerde geçmektedir. İfade aynı olmasına rağmen geçtikleri bağlamları farklıdır. Bu ifadenin birbirinden farklı bağlamlarda geçiyor olması bu farklı bağlamların ortak bir noktasının olmasını kaçınılmaz hale getirmektedir. Bunun için öncelikle bu deyimin, Kur'an'ın indiği ortamdaki anlamını, bu ifadenin geçtiği âyetlerin nüzul ortamlarını ve bu dört farklı âyetin 'Şeytân'ın adımlarını izlemeyin' noktasında ifade ettiği ortak mesajı ortaya koymak büyük önem arz etmektedir. Bu sayede şeytanın insanı aldatma şekillerinin neler olduğuna ışık tutacak ayrıca insan tabiatının dini konularla ilgili yanlış yola düşmesine sebep olan zaaf noktalarının neler olduğuna dair önemli veriler elde etmiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Bağlam, Şeytan, Din, Vesvese.

Remarks on the Meaning and Interpretation of the of Expression of 'Don't Follow the Steps of Satan' in the Qur'ān

Abstract: The expression of 'Lā tattabiʿū khuṭuvāt al-shaiṭān' is mentioned in four places in the Qur'ān. Although the same expression in each verses the contexts are different. Use of this expression in different contexts makes it inevitable that the different contexts has a common point. For this reason, it is important to explain the meaning of this saying, the context of the revealed verses that this saying mentioned in them, and to detect the common message of these four verses of in point of 'Don't follow in the steps of Satan' In this way, we will achieve important data about what weakness of human nature in falling into the wrong way about religious matters in addition to shedding light on what the way the devil deceives the people.

Keywords: The Qur'ān, Context, Satan, Religion, Whisper.

SUMMARY

'Don't follow steps of devil' is an Arabic saying. It means taking a sample, going after another one and imitating. Mention of the footsteps and foot's traces of devil in this saying point out that the devil's diversion is secret; it

makes its diversion in phases and without making feeling the victim. This saying is the best metaphorical statement in God's forbidding in obeying the Satan. Because when a person sees the traces of who walked before he follows him by knowing that this leads him to a goal. In this saying the person who takes example without evidence except one follow him is emulates who thinks it's the real purpose is the path and anyone that follows the steps of the walkers in front of him. This representation has gained prevalence; so much so that the statement of "he followed in the steps of him" means "he took sample of him" was introduced. This expression also forbade emulating and following the societies who went not astray before Islam. Furthermore, this expression advises people to renew themselves and repent.

This expression is mentioned in four verses of three different contexts in the Qur'ān. The contexts are in verses surah al-Baqara 2/168 and al-Anᶜām 6/142 forbidding the accepting haram the halal things, in the verse Baqara 2/208 banning practices which are contrary to Islam and in the verse Noor 24/21 forbidding to spread slander for sinless and chaste women and to spread indecent deeds among believers.

Satan's deception of the step-by-step can be detected as signal of that big crimes occur through small sins. For this the statement of "Don't follow the steps of Satan" is not for every sin but for sins that have possibility of evolving into a qualified sin if it is insisted on the same sin in the future. These sins seem small and insignificant initially but they are very dangerous according to the consequences of them. Following these sins makes the person courageous in committing the great sins in further process. Thus, he can make the Halal and Haram interchangeable. It can create practices that will damage the integrity and authenticity of religion. By doing bad deeds, he is doing things that will harm the moral and human aspects of the society. The most fundamental feature of these sins is that the religion has a destructive effect on both the theological aspect and the social aspect.

Vowing to make a verb forbidden by religion, divorce the ladies by connecting to the conditions and practices that are specific to the *sharīᶜa* (Law of Religion) before the Prophet are within this scope. For example, reading the Torah in prayer, observing Saturday ban and accepting camel meat forbidden.

It is possible to see that these sins are within the scope of "following the steps of the devil" in the narrations of the *ṣāḥaba* (Companions of the Prophet) and the Tābiʿūn (Successors of the Prophet). Although it is not said that the vowing or swearing to make a sin is the steps of the devil clearly in the Qur'an, it is stated that these are the steps of the devil in the narrations coming from *ṣāḥaba* (Companions of the Prophet) and the Tābiʿūn (Successors of the Prophet). Accepting a *ḥalāl* (permitted) meal forbidden to stay away from eating means is, in a sense, swearing and vowing to eat that food for a lifetime. Because of this similarity, forbidding something to him despite the release of religion and vowing an act despite the prohibition of religion are described as the steps of the devil.

Another thing that the expression of following the steps of the devil suggests is that the imitation is an important reason that leads to the wrong way. As a matter of fact, another feature of these sins, which bear the devil's steps to follow, is to attach the customs of the *Ahl al-Kitāb* (People of the Book) to Islam and revealing the similarities of some of the applications which will be regarded as the beginning of the false traditions leading to the loss of the main axes of the original religion. Besides, such sins aim to deeply affect the society and to spread a rumor about the innocent people by spreading rumors that the human dignity will be under their feet. Being a follower of the dark people in accordance with these rumors, without looking up to the rumors, represents another dimension of imitation.

The characteristic feature of such sins, which are a part of the devil's steps, is that they are not of great sin and that they are accepted as ordinary mistakes by people in the first plan. As a matter of fact, when Prophet’s wife Aisha was slandered, the society did not give it the necessary reaction and it was reached a conclusion that such an event existed in advance and this was taken by people. Then the following verse came down: "Because you are transferring this slander to the other language, you are jerking in your mouths about what you do not know about. You think this is unimportant. This is a great sin in the sight of Allah.” (al-Nūr 24/15) In this verse these people are criticized, and as a result they are emphasized that the respondents will be in danger of being a part of a great sin. So, Allah warns his servants against a great danger to come.

GİRİŞ

Kur'an'da "şeytanın adımları (خُطُوَاتُ الشَّيْطَانِ)" konusunu inceleyen çalışmalara baktığımızda en ayrıntılı çalışmanın günümüz akademisyenlerinden Abdusselâm Hamdân el-Levh ile Beşîr Vâil Umer'in yazdıkları *Hutuvâtü'ş-Şeytân: Dirâseten Kur'âniyye Mevdûiyye* isimli makale olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmada ayrıntılı biçimde "خطوة/hutve" ve "شيطان/şeytân" kelimeleri incelenmiş ve "şeytanın adımları" ifadesi sadece şeytanın, insanı mâsiyete düşürmek ve saptırmak için kötü fiilleri süsleme, insana vesvese verme, insanı fakirlik ve ölümle korkutma, kışkırtma ve unutturma gibi uyguladığı yöntemler olarak sunulmuştur.[1] Ancak sahâbe ve tâbiûn tarafından çeşitli vesilelerle belli birtakım günahların "şeytanın adımlarını izleme" kapsamında ele aldıkları rivayetler zikredilmemiş ve değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla bu kapsamda ele alınan günahların ortak yönleri incelenmemiştir. Bunun yanında hem kapsam hem de hacim olarak yeterli düzeyde olmayan bazı yazılar mevcuttur.[2] Bu makale zikrettiğimiz çalışmalara katkı sağlama amacı taşımaktadır.

1. "خطوة" KELİMESİNİN ANLAMI ÜZERİNE

"خطوات الشيطان" ifadesinin anlamı "خطوة/خطوات" kelimesinin kıraatine göre değişmektedir. Kıraat imamlarından İbn Kesir (ö. 120/738), İbn Âmir (ö. 118/736), Kisâî (ö.189/805), Kunbül (ö. 291/904), Âsım'dan (ö. 127/745) Hafs (ö.180/796) "ط" harfinin dammesi ile "خُطُوَات" şeklinde; Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza (ö. 156/773) "ط" harfinin sükûnü ile "خُطْوَات" şeklinde; Hasen (ö. 110/728) ve Ebü'l-Cevzâ (ö. 83/702) "خ" harfinin fethası ile ve "ط" harfinin sükûnu ile "خَطْوَات" şeklinde; Ebû İmrân el-Cüvenî (ö. 128/746) de "خ" ve "ط" harfinin dammesi ve hemze ile "خُطُؤَات" şeklinde okumuşlardır.[3] Âlûsî (ö. 1270/1854) bu kelimenin iki damme ile "خُطُوَات" ve hemze ile "خُطُؤَات" şeklinde okunuşunu değerlendirmekte ve bunun izahı için iki vecih zikret-

---

1 Abdusselâm Hamdân el-Levh-Beşîr Vâil Ömer, "Hutuvâtü'ş-Şeytân: Dirâseten Kur'âniyye mevdûiyye", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 1, sy. 1 (2008): 135-172.

2 Bk. İbrahim b. Muhammed el-Hukayl, "Hutuvâtü'ş-Şeytân", *el-Akîde ve'ş-Şerîa* 308, sy. 1 (2013): 18-21.

3 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 1: 172; Şemsüddîn, Ebü'l-Hayr el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 2: 216.

mektedir. Birinci vecihte hemze asli harftir ve hata anlamına gelmektedir. İkincisi vecih ise hemze asli harf değil vâv harfinden hemzeye çevrilmiş halidir. Zeccâc (ö. 311/923) da bunun Arapçada câiz olduğunu söylemektedir.[4] "ط" harfini dammeli okuyanlara göre "خطوة" kelimesi cem hale getirilince fiilin kökünün ayne'l-fiili yani "ط" harfi "غُرْفَةٌ" ve "غُرُفَات" örneklerinde olduğu gibi harekelenir. Fiilin ayne'l-fiilinin harekelenmesi isimle sıfatı birbirinden ayırt etmek içindir. Örneğin "تَمَرَات/تَمْرَةٌ" ve "شَهَوَات/شَهْوَة" kelimelerinde olduğu gibi ayne'l-fiilin harekelenmiş olması bunların isim olduklarının yani sıfat olmadıklarının delilidir. Ancak büyük, iri, kalın vb. anlamlara gelen "ضَخْمَات/ضَخْمَة" ve "عَبْلَات/عَبْلَة" kelimelerinde olduğu gibi ayne'l-fiilin harekelenmemiş olması bunların sıfat olduklarının yani isim olmadıklarının delilidir. Dolayısıyla "خُطُوَات" şeklinde okunduğunda bu kelime isim olmakta ve adımlar anlamına gelmektedir.[5]

"خُطُوَات" kelimesinin fâe'l-fiilinin (خ) ve ayne'l-fiilinin (ط) dammeli olmasının gerekçesine değinen Ahfeş (ö. 215/830) "فُعْلَة" veznindeki her ismin hafif olduğunu, cemi yapıldığında ikinci defa damme ile harekelenmesi gerektiğini ve bunun örneklerinin "ظُلُمَات" ve "غُرُفات" isimlerinin olduğunu söylemektedir. Çünkü bir lafızdaki iki harfin mahreci birbirine yakın olduğunda böyle bir kıraat daha kolay olmaktadır.[6]

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) bu kelimenin farklı kıraatlere göre kazandığı anlamlara değinmektedir. "خَطَوْتُ خَطْوَةً واحدةً" ifadesinde (ayne'l-fiili fethalı) mastar anlamındadır. Yani fetha ile okunduğunda adımı bir defa atmak anlamında; damme ile okunduğunda yürüyenin iki ayağı arasındaki mesafe anlamındadır. Bu kelime "الخُطْوةُ" şeklinde okunduğunda ise isim olmaktadır. An-

4 Mahmûd Ebü'l-Fadl Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 39.

5 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 5: 186; İbn Âdil Ebû Hafs Umer b. Ali ed-Dımeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 3: 152.

6 Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş el-Mucâşî, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud Kurâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1: 136.

cak lâme'l-fiil "vâv" değil de hemzeli okunduğu zaman ise "hata ve günah" anlamına gelmektedir.[7]

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de, Ferrâ'dan (ö. 207/822) şunları nakletmektedir:
"'خَطَوْتُ خَطْوَةً' (Bir adım attım) denilir. 'خطوة' iki ayak arasında kalan mesafedir. Aynı şekilde, 'حَثَوْتُ حَثْوَةً' (Bir avuç toprak attım) denilir. 'حثوة' kelimesi avuçlanan şeyin ismidir. 'غَرَفْتُ غرْفَةً' ifadesi de aynı manaya gelir. 'غرفة' kelimesi de avuca alınan şey manasınadır. Durum böyle olunca 'غرفة' kelimesi nasıl avuçlanan şeye deniliyorsa, bir adımın atıldığı mekâna da 'خطوة' denilir." Râzî devamla âyetin manasının "Şeytanın yoluna uymayın, yolunu tutmayın" şeklinde olacağını ifade etmektedir. Çünkü "خطوة" kelimesi "iki ayak arasında kalan mesafe" anlamında yer ismi olmaktadır.[8] Taberî'ye (ö. 310/923) göre de bu kelimenin anlamı iki ayak arası kadar uzaklıktır.[9]

Muhyiddîn Derviş (ö. 1982) "خ" ve "ط" harflerinin, kelimenin fâe'l-fiil ve ayne'l-fiiinde olurlarsa iz (eser) anlamına delalet edeceğini söylemektedir. Adım (خطوة) gerisinde iz bıraktığı için adım sahibi orada olmamasına rağmen izi herkesçe bilinmektedir. Bu durumda izlenen şey adımın bizzat kendisi değil, adımların izi olmaktadır. Yürüyen kişi, adımını her attığı yere iz bıraktığı herkesçe malum olduğu için "izlerini takip etti" yerine "adımlarını takip etti" ifadesi kullanılmaktadır. Derviş'e göre görüşte ve meselede hata etmek anlamına gelen ve ilk iki harfi "خ" ve "ط" harfi olan "خطأ" kelimesinde de açık bir iz vardır. Çok hata yaptığı bilinen ancak yanlışlıkla ve sürçme ile beklenmedik şekilde isabetli iş yapan kimse için kullanılan "مع الخواطئ سهم صائب/hatalarla birlikte isabetli ok vardır" deyimi buna dair örneklerdendir.[10]

Buradan da görülmektedir ki bu kelime farklı kıraatlere göre yürüme esnasında iki ayak arasındaki uzaklık yani adım, mastar anlamı ile "bir defa

---

7 Ebû Abdirrahmân Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, ts.), 4: 292.

8 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 186.

9 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 3: 301-02.

10 Muhyiddin b. Ahmed Mustafa Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânuh* (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415), 1: 235.

adım atmak" ve "hata" anlamlarına gelmektedir. Ancak bu kelimelerin ifade ettiği ortak anlam "gerisinde iz bırakma" anlamıdır.

2. "لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ" İFADESİNİN ANLAMI

Şerîf Radî (ö. 406/1015) *Telhîsu'l-beyân*'da "şeytanın adımlarını izlemek" ifadesi için "Bu, Allah'ın emrettiği ve yapmaya çağırdığı konularda sözünü kabul etme konusunda şeytana itaatten sakındırmanın en beliğ ifadesidir" demektedir.[11] Mâverdî (ö. 450/1058), bu deyimde "adım" kelimesinin kullanılmasındaki inceliğe değinmekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu kelime adım (خطوة) kelimesinden alınmadır ve adımı bir yerden bir yere intikal ettirmek demektir." Mâverdî devamla "şeytanın adımlarına uymak helâli haram ve haramı helâl yapmaya adım adım ilerlemektir. Bu, bütün mâsiyetleri kapsayacak şekilde bir mâsiyetten diğerine intikal etmektir"[12] demektedir.

Zemahşerî (ö. 538/1143), "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadesinin, şeytanın âdet haline getirdiği mâsiyetleri işlemekten ve onu örnek almayı nehyetmekten kinaye olduğu görüşündedir.[13] Ebû Hayyân (ö. 745/1344), bir kişi tavırlarında başka bir kişinin tuttuğu yola sülûk ettiğinde " اِتَّبَعَ زَيْدٌ خُطُوَاتِ عَمْرٍو وَوَطِئَ عَلَى عَقِبَيْهِ" (Zeyd, Amr'ın adımlarını takip etti ve onun topuklarının bastığı yere bastı) denildiğini söyler.[14] Bu ifadede şeytanın yoluna girmek ve peşinden gitmek bir kişinin diğerini adım adım takip etmesine benzetilmiştir. İbn Arafe (ö. 803/1401) "şeytanın adımlarını izlemek" ifadesinin mecaz olduğunu ve bu ifadenin gerçek anlamda kullanılmadığını söylemektedir.[15]

Kur'an'da "adımlarını izlemek" deyimi sadece şeytana uymayı ifade etmek için ve tâbi olmanın hoş karşılanmadığı durumlar için kullanılmaktadır.

---

[11] Şerîf Radî, *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân*, thk. Ali Mahmûd Mukallid (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), 36.

[12] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 2: 180.

[13] Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl,* thk. Abudurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 239.

[14] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 2: 101.

[15] Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî, *Tefsîru ibn Arafe el-Mâlikî*, thk. Hasen el-Mennâî (Tunus: 1986), 2: 498.

Nitekim وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ "Onlara, kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın peşine taktığı ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku." (el-A'râf 7/175) âyetinde Ebû Hayyân "أتبعه" fiiline mef'ûl olarak "خطواته" kelimesini takdir etmekte ve kalıp ifadeyi kullanmayı tercih etmektedir.[16]

Tâhir b. Âşûr'a (ö. 1973) göre "adımları izleme" ifadesi temsîlîdir. İbn Âşûr bunu şöyle izah eder: "Kişi, önde yürüyenlerin adımlarının izlerini gördüğü zaman kendisinden önce yürüyen kimsenin ancak bir amaca binaen gittiğini bilerek bu yola uyar. Uyduğu kimse haricinde delili olmaksızın örnek alan kişi, yolunu gerçek amacı zanneden ve kendisinin önünde yürüyenlerin adımlarını izleyen kimseye benzetilmiştir. Bu temsil yaygınlık kazanmış, o kadar ki 'onu örnek aldı' anlamında 'filanın adımını takip etti' şeklinde kullanılmaya başlanmıştır."[17] Görüldüğü üzere "لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ" ifadesi Arapça bir deyim olarak kullanılmaktadır. Bu ifade geçtiği âyetin ana mesajına göre anlam kazanmaktadır. Bunun için bu ifadenin geçtiği âyetleri incelemek yerinde olacaktır.

3. "لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ" İFADESİNİN GEÇTİĞİ ÂYETLER

3.1. el-Bakara 2/168

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yiyin, şeytanın izlerini takip etmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır." (el-Bakara 2/168) âyetinde yeryüzünde Allah'ın haram kılmadığı nimetlerden yenilmesi istenmektedir. Bu âyetin Sakîf, Huzâa, Âmir b. Sa'saa ve Müdlicoğulları hakkında indiği söylenmiştir. Çünkü bu kabileler ekinleri, bahîra, sâibe, vasîle, hâm[18] gibi şeyleri kendilerine haram kılıyorlardı.[19] Âyet, helâl olduğu halde bazı

---

[16] Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, 5: 222.

[17] Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru sehnûn li'n-nesr ve't-tevzî', ts.), 2: 103.

[18] Bahîra: Beş kere doğurup beşinci yavrusu dişi olan bunun için sırtına binilmesi, kesilip yenilmesi, tüylerinin kırkılması haram kabul edilen deve. Sâibe: Bir kimsenin adakta bulunup, adağını yerine getirmek üzere de hayvanı putlar adına serbest bırakıp sütünden sadece misafirlerin yararlanabildiği deve. (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11:126; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 717) Vasîle: Tanımı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte vasîle erkekli dişili ikiz doğuran koyun veya

özelliklerinden dolayı birtakım şeyleri haram kabul edip insanlara da bunların haram olduğunu söyleyenlerin şeytanın adımlarını izlemek olduğunu ifade etmektedir.

Dinen helâl olmasına rağmen bazı şeyleri haram görerek yememek cahiliye döneminde sık görülen bir âdetti. Örneğin Cu'fî kabilesi hayvanın yüreğini yemeyi haram kabul ediyorlardı. Bu kabileden iki kardeş Kays b. Seleme b. Şurahîl ve Seleme b. Yezîd müslüman oldular. Hz. Peygamber onlara "Bana ulaştığına göre siz yürek yemiyormuşsunuz" dedi. Onlar da "Evet" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Sizin İslam'ınız ancak yürek yemekle tam olur" dedi. Sonra yürek getirtti ve kızarttı. Seleme b. Yezîd onu aldı. Eline aldığı zaman eli titremeye başladı. Hz. Peygamber "Ye" dedi o da yedi. Sonra "Yüreği istemeyerek yedim-Parmaklarım ona değdiği zaman titredi" şeklinde şiir okudu.[20] Bu örnek bazı yiyecekleri kendilerine haram kılma âdetinin kabileden kabileye farklılık gösteren bir âdet olduğunu göstermektedir.

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) el-Bakara 2/168. âyette geçen "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadesini "ekinleri ve hayvanları haram kılma konusunda şeytanın süslemelerine uymayın" şeklinde yorumlamıştır.[21] Taberî de bu âyetin açıklamasını şöyle yapmaktadır: "Ey insanlar, size haram kıldığım, ölmüş hayvan, kan, domuz eti gibi yiyeceklerin dışında, helâl kıldığım temiz ve güzel şeylerden yiyin. Bu helâl kılınan hususlar size haram kılmadığım, sizin kendinize haram kıldığınız bahîra, sâibe, vasîle gibi şeylerdir. Bunları Hz. Muhammed'in dili üzere helâl kıldım. Şeytanın takip ettiği ve sizi Allah'a itaat etmemeye davet ettiği hususlarda onun yolunu takip etmeyin. Çünkü onun düşmanlığı açıktır. O, atanız Âdem'i aldatarak, yasaklanmış ağaçtan yedirmiş,

devedir. Erkek yavru dişi ile birlikte doğduğu için kurban edilmezdi. Hâm: On sene tohumluk olarak kullanılan bundan dolayı da salıverilip sulardan ve meralardan yararlanmasına engel olunmayan erkek devedir. (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11:127-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 717)

19 Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Meâlimu't-tenzîl,* thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1998), 1: 180.

20 Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1: 324; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988), 5: 109; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî te'rihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut, Dâru's-sâkî, 2001), 9: 60; 14:136.

21 Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Horasânî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1: 91; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Mahmud Matraci (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 138.

ona hata işleterek ayağını kaydırmış ve onu cennetten çıkartmıştır."[22] Görüldüğü üzere Taberî مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ "Allah bahîra, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey (meşru) kılmamıştır. Fakat kâfirler, yalan yere Allah'a iftira etmektedirler ve onların çoğu akletmiyorlar." (el-Mâide 5/103) âyetini el-Bakara 2/168. âyeti ile irtibatlandırmıştır. Böylece müşriklerin, Allah'ın helâl kıldığı şeyleri haram kılmalarını şeytanın adımlarını izlemek olarak değerlendirmektedir.[23]

Zemahşerî, bu âyetin "şeytanın adımlarına uymayın yoksa bir harama, şüpheye ve helâli haram; haramı da helâl yapma gibi bir yanlışa düşersiniz" anlamını içerdiğini söylemiştir.[24] Yani "cahiliye ehlinin yaptığı gibi kendi kendinize helâl ve haram kılmakla şeytanın adımlarına uymayın" demektir.[25] Râzî "خطوة" kelimesinin kıraati ile ilgili dilsel birtakım izahlar getirdikten sonra burada Allah'ın muradının, dil ile ilgili olan bir şey olmadığını söylemektedir. Aksine bu âyette Allah'ın helâl kıldığı şeyleri yiyebileceği söylenen kimseye şöyle denilmektedir: "Helâli bırakıp da şeytanın seni davet ettiği şeye yönelerek, haddi aşmaktan sakın." Bu söz ile Allah, mükellefi harama yürümekten menettiği gibi, helâlden şüpheli şeylere yürümesini de menetmiştir. Çünkü şeytan insanın kalbine şüpheli şeyleri atar ve bununla ona helâl olmayan şeyi süslü gösterir. İşte bundan dolayı Allah, bu şüpheli şeylerden men etmiş ve sonra bundan sakındırmıştır.[26]

Beydâvî (ö. 685/1286) de bu âyetin "helâli haram; haramı da helâl kılmak suretiyle hevânıza uyarak şeytanı örnek almayın" şeklinde bir mesaj içerdiği görüşündedir.[27] Âyetin, helâl şeylerden yemeyi emrettikten sonra şeytanın adımlarını izlemeyi yasaklamış olması, Allah'ın emri olmaksızın helâli haram

22 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3:300.

23 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11:134; 12: 182; İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azim*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1999), 3:351; Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1:459.

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 238-39.

25 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 69.

26 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5:186.

27 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1:444.

kılmak suretiyle kendisinde haram kılma yetkisini görmesi şeytanın adımlarını izlemek olarak sunulmaktadır.[28]

Ebüssuûd (ö. 982/1574) da bu âyetin kendilerine kıymetli yiyecekleri ve elbiseleri haram kılanlar hakkında indiğini söylemiştir. Allah onların bu hallerine "şeytanın adımlarını izlemeyin" şeklinde cevap vermiştir. Ebüssuûd'a göre bu ayette hitap kâfirleredir. Yalnız Ebüssuûd helâl bir yiyeceği kendisine haram kılmakla zühdden dolayı bir helâlden kendisini mahrum bırakmayı birbirinden ayırmış ve zühd için bazı yiyeceklerden uzak durmayı şeytanın adımlarını izlemek olarak görmediğini ifade etmiştir.[29]

Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), bu âyetin Allah'ın haram kılmadığı şeyleri haram kılmak gibi şeytana özgü saptırmanın bütün şekillerini yasakladığını ifade etmektedir. Çünkü Allah helâl nimetleri insanlara mübâh kılmıştır. Abduh devamla "Yaratma gücü ve otoritesi olmayan bir başkası için nasıl haram kılma yetkisi olabilir. Her kim bir kimseyi takip etmekte ileri giderse adımını her attığında ondan etkilenir ve adımını onun adımının yerine atar. Allah'ın helâl kıldığı şeyi haram görmek şeytanın yoluna uyma ve sapkınlığına kendini kaptırma konusunda en ileri derecede çirkin bir şeydir" ifadelerini kullanmaktadır.[30] Böylece Abduh bu nehyin, şeytanın doğru yoldan saptırma konusunda tutmuş olduğu yola tâbi olmayı yasakladığını söylemektedir. Abduh'a göre "şeytanın adımlarını izlemek" deyiminin kullanılmasının sebebi, şeytanın gizli olması dolayısıyla da bizzat onu tanımanın mümkün olmamasıdır. Bundan dolayı insanı saptırma işini gizlice ve sinsice yapan şeytan ancak geride bıraktığı ve kendisine nispet edilen iziyle bilinip tanınabilir. Abduh şeytanın bizzat kendisinin bilinmeyip geride bıraktığı iziyle bilinmesini "...شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا" "aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldayan insan ve cin şeytanları..." (el-En'âm 6/112) âyetiyle irtibatlandırmaktadır. Âyette geçen "وحي/vahiy" kelimesi hızlı ve gizli

---

28 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12:184-85; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1:360; Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 2:192.

29 Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1:187-88.

30 Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmme lil-kitâb, 1990), 8:123.

bir haber verme anlamında olmasından ileri gelmektedir. Böylece şeytan şerrin muhatabına hızlı ve gizli biçimde iletmekte ve nefiste kötülük belirinceye kadar bâtıla meylettirmektedir. Abduh'a göre şeytanların bu işlerinin en açığı ve ileri noktası el-Bakara 2/168'de ifade edildiği üzere kişiyi menfaatleri uğruna helâl ve haram kılma konusunda cesaretlendirmesidir.[31]

Şeytanın adımlarını izlemeyi yasaklayan ifadenin doğru anlamlandırılması için muhatabın doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Nitekim İbn Âşûr da buna dikkat çekmiş ve âyetteki hitabın müşriklere yönelik olduğunu ifade etmiştir. İbn Âşûr وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ "Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, "Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız" dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseler?" (Bakara 2/170) âyetinin, 168. âyetteki "ولا تتبعوا خطوات الشيطان" ifadesine matuf olduğunu söylemektedir. Bu da muhatabın müşrikler olduğuna bir işaret olarak değerlendirilebilir.[32] Ancak " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ" "Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez. Allah'ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin ve kendisine iman etmiş olduğunuz Allah'tan sakının" (el-Mâide 5/87-88) âyetleri göz önünde bulundurulduğunda helâl olan nimetleri kendisine haram kılmanın nehyedilmesi sadece müşriklerle sınırlı bir hüküm olmadığı ifade edilmelidir. "كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ" (Yeryüzündekilerden yiyin) ifadesi vücûb veya ibâha için değil; yeme eylemini haram kabul edip terk edenlere karşı bir azarlama için kullanılmıştır. Çünkü kâfirler şeriatin furûuna muhatap olmaya ehil değildir. "كلوا" ifadesi şeytanın adımlarını izlemeyin sözüne bir ön hazırlıktır. İbn Âşûr'a göre helâl ve temiz ifadesi onların ahmaklıklarına üstü kapalı bir göndermedir.[33]

Râzî, şeytanın adımlarını izlemenin anlamını izah ederken âyetin siyakından yola çıkarak bazı sonuçlara varmaktadır. Râzî'ye göre " وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ" nehyinin geçtiği 168. âyetten iki âyet sonra " وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ

[31] Abduh, *Tefsîru'l-menâr,* 2:71-72.

[32] İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* 2:106.

[33] İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* 2:103.

قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ "Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman..." (el-Bakara 2/170) ifadesinin gelmiş olması, şeytanın adımlarına uymak ile bir kimseyi bilinçsizce taklit etme arasında bir ilişkinin bulunduğuna işarettir. Böylece tefekkür olmaksızın hatıra gelen şeylere veya başkasının söylediği şeylere bir şekilde güvenmek şeytanın adımlarını izlemek olmaktadır.[34] Ebüssuûd da bu iki âyeti bir arada ele alarak bunun "helâl ve haram kılma konusunda körü körüne seleflerinizi taklit etmekle kendi nefsinizden Allah iftira ederek şeytanın adımlarını takip etmeyin" mesajı içerdiğini söylemektedir.[35]

3.2. el-En'âm 6/142

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Hayvanlardan yük taşıyanı ve tüyünden döşek yapılanları yaratan O'dur. Allah'ın size verdiği rızıktan yiyin, şeytanın ardına düşmeyin; şüphesiz o sizin için apaçık bir düşmandır." (el-En'âm 6/141-142) buyrulan âyette Allah nimet verme bağlamında helâl olan şeyleri yemelerini insanlara mübah kıldıktan sonra onları şeytanın adımlarına uymaktan men etmektedir. Şeytanın adımları da bahîre, sâibe ve vasîle gibi Allah'ın onlara helâl kıldığı şeyleri tabi olanlara haram kılmasıdır.[36] "Benim kullarıma nimet olarak verdiğim her şey helâldir. Ben kullarımı Hanifler olarak yarattım fakat şeytan onlara geldi, onları dinlerinden saptırdı ve onlara helâl kıldıklarımı haram kıldı"[37] rivayeti bu âyetle irtibatlıdır.

el-Bakara 2/168 ve el-En'âm 6/142 âyetlerinin indiği bağlama bakıldığında birtakım helâl nimetleri haram kılan kimseler hakkında olduğu görülmektedir. Bu âyetlerde geçen "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadeleri helâli haram kılma konusunda şeytanı izlemeyi yasaklamaktadır. Sahâbe, tâbiûn ve sonraki müfessirler şeytanı örnek alma ve onun takipçisi olmanın yanı sıra gerek belli günahları zikrederek gerekse de şeytanın adımlarını izlemek kapsamına giren günahların çerçevesini çizerek görüş bildirmişlerdir.

---

34 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5:189.

35 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim*, 3:192.

36 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*, 1:478.

37 Müslim, "el-Cennetü ve sıfatu neîmihâ ve ehlihâ", 16.

İbn Abbâs'a (ö. 68/687) göre Allah'a karşı yapılan her bir mâsiyet (sayılacak amel) şeytanın adımlarıdır.[38] Mücahid (ö. 103/721), "şeytanın adımları" ifadesinin şeytanın düştüğü hatalar anlamına geldiğini söylemiştir.[39] İkrime (ö. 105/723) "şeytanın kışkırtmaları" demiştir.[40] Ebû Miclez (ö. 106/724) "mâsiyeti yapmaya dair adakta bulunmaktır" demiştir.[41] Katade (ö. 117/735) de İbn Abbas gibi Allah'a her isyanın şeytanın adımlarından olduğunu söylemiştir. Süddî'den (ö. 127/ 745) de buna benzer ifade rivayet edilmiştir.[42] Süddî'den aynı zamanda şeytana itaatin de şeytanın adımlarını izlemek olduğu yönünde rivayetler nakledilmiştir.[43] Taberî'ye göre bu zikredilen görüşlerin hepsi birbirine yakındır. Bu izahların hepsi de şeytana uyulmama konusunda uyanık olmaya dair dikkatleri çekmektedir.[44]

Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ise "şeytanın adımlarını" faili tarafından önemsenmeyen fakat failini hakir eden günahlar olduğunu belirtmiştir. Ebû Ubeyde devamla "failini hakir eden günahlar işlemeyin yoksa bir harama veya şüpheye veya helâli haram kılmaya veya haramı helâl kılmaya girersiniz" ifadelerini kullanmıştır.[45]

Bunun yanında bizzat bazı amellerin şeytanın adımlarını izlemek olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Şeytanın adımlarını takip etme niteliğine sahip olan günahların tespit edilmesi konusunda sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetler bize yol gösterici olmuştur. Bu rivayetlerde dinen haram olan bir şeyi yapmaya yemin eden veya adak adayan kimse fetva danışmaktadır. Bunlardan birisi "Abdullah b. Mes'ûd'a tuz ile hayvan göğsü getirildi. O da yemeye başladı. Bir adam yemekten yüz çevirdi. İbn Mes'ûd 'arkadaşınıza bu yemekten

---

38 İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim* (Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), 1:281; 8:2552; 5:1401.

39 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 5:1401.

40 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 5:1401; 8:2552.

41 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3:301-02; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 5:1401, 1:281; 8:2552; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 2:39.

42 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 5:1401.

43 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 1:281; benzer rivayetler için bkz. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1:404; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn,* 1:220.

44 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3:301-02.

45 Begavî, *Meâlimu't-tenzîl,* 1:180; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr,* 1:98; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1:138.

sunun' dedi. Adam da 'onu istemiyorum' dedi. İbn Mes'ûd 'yoksa oruçlu musun' dedi. O da 'hayır' demesi üzerine İbn Mes'ûd 'öyleyse neyin var' dedi. O da 'sonsuza kadar hayvan göğsü yemeyi kendime haram kıldım' dedi. İbn Mes'ûd da 'işte bu şeytanın adımlarını izlemektir. Ondan ye ve yemin keffaretini ver' dedi." rivayetidir.[46] Osman b. Gıyâs'dan rivayet edildiğine göre Câbir b. Zeyd'e (ö. 93/711) burnuna altından bir halka takmayı adayan kimse hakkında sorulan soruya "Bu şeytanın adımlarındandır. O kişi Allah'a karşı asi olmaya devam ediyor. Yeminin keffâretini versin." şeklinde cevap vermiştir.[47] Bu rivayetlerde kendisine helâl bir yiyeceği haram kılan kimsenin amelini İbn Mes'ûd ve Câbir b. Zeyd şeytanın adımlarını izlemek olarak yorumlamaktadır. Çünkü helâl olan bir yiyeceği kendisine haram kılan kimse, helâl olan birtakım hayvanları dini herhangi bir gerekçe göstermeden haram addeden müşriklerin tavırlarına yakın bir tavır içine girmiş olmaktadır.

Helâl bir yiyeceği haram addetmenin yanı sıra dinen herhangi bir meşruiyeti olmayan fiilleri adamak da şeytanın adımlarından sayılmış. Sahâbe ve tâbiûna bu tür fiilleri yapmak adamak ve adak olarak bu fiilleri yerine getirmek konusunda fetva danışıldığında bunları hoş görmemişler ve bunları şeytanın adımları olarak nitelemişlerdir. Örneğin Şa'bî'den rivayet olunduğuna göre oğlunu kurban etmeyi adayan bir kimse Mesrûk'a fetva danışmış, o da bu "şeytanın adımlarındandır" demiş ve bir koçu onun yerine kurban etmesini söylemiştir.[48] İkrime, çocuğuna "eğer sana yüz kırbaç vurmazsam onun hanımı boştur" diyen bir adam hakkında "çocuğu da kırbaçlanmaz hanımı da boş olmaz, bu şeytanın adımlarındandır" demiştir.[49] Ebû Râfi', hanımının kendisine kızdığını ve 'O bir gün Yahudi bir gün Hıristiyan'dır. Hanımını boşamadığın müddetçe onun her kölesi hürdür' dediğini söylemiş o da Abdullah b. Ömer'e durumu anlatmış bunun üzerine de İbn Ömer "bu şeytanın adımlarındandır" demiştir.[50] Bununla ilgili diğer bir rivayette de İbn Ömer'e gelen birisi "kendimi

---

[46] Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: 1344), 7:354; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983), 9:184; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 1:280; 5:1401; 8:2551.

[47] Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 1:404.

[48] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 1:280; 8:2552.

[49] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm,* 1:479.

[50] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 1:280; 8:2551; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm,* 6:30.

kesip kurban etmeyi adadım" demiştir. Bunun üzerine İbn Ömer de ona kötü kötü bakmış ve kendi kendine söylenerek homurdanmıştır. Sonra bu ortama gelen İbn Abbas buna dair fetvasını bu yemini eden kişinin 100 bedene (deve) hediye etmesi şeklinde vermiştir. Sonra Abdurrahman b. Hâris'e (ö. 43/664) babasıyla veya kardeşiyle konuşmayacağına dair adakta bulunan kimse hakkındaki görüşü sorulmuş o da cevaben bunun, şeytanın adımlarından biri olduğunu söylemiş ve Allah'tan bağışlanma dileyip tevbe etmesini istemiştir. Bu fetva İbn Abbas'a sorulduğunda O da "Abdurrahman isabet etti" demiş ve İbn Abbas kendi görüşünden dönmüştür.[51] Çünkü söz konusu kişi bir mâsiyeti adamış, Abdurrahmân b. Hâris de bunu, şeytanın adımlarını izlemek olarak yorumlamış ve mâsiyetleri adamanın hükmüyle hükmetmiştir.

Aynı şekilde birisi İbn Abbas'a oğlunu kurban etmeyi adayan kimseyi sormuş bunun üzerine İbn Abbâs "Abdulmuttalip'in, oğluna fidye olarak verdiği gibi 100 deve kurban eder" demiştir. Mesrûk'a (ö. 63/683) sorulunca "Bu, şeytanın adımlarındandır. Keffaret gerekmez" şeklinde görüşünü belirtmiştir.[52] Mesrûk'a ma'siyet üzerine yemin eden adam hakkında "O, şeytanın adımlarının mı keffaretini veriyor? Ona keffaret yoktur" demiştir.[53]

Muvatta şârihi İbn Abdilber (ö. 463/1071) de Allah'ın hastasına şifa vermesi, kayıp eşyasını geri getirmesi veya buna benzer bir şeyi nasip etmesi durumunda içki içmeyi, birisini öldürmeyi, zina etmeyi, birisine zulmetmek gibi büyük günahlardan sayılan fiilleri veya bu fiillere nazaran daha küçük suçları işlemeyi adayan kimseye şeytanın adımlarını takip ettiği gerekçesiyle keffâret gerekmediği şeklinde görüş bildirmiştir.[54] Bu örneklerin ortak yönü şeytanın güzel gösterdiği yollara girerek helâli harama yavaş yavaş yaklaştırmak suretiyle helâli harama karıştırmaktır.[55]

---

51 Abdullâh, b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî fi fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405), 11:216.

52 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Dâru'l-kıble, ts.), 7:605.

53 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4:441; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl,* 1:263.

54 Muhammed b. Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 6:96-97.

55 Ebû Ca'fer en-Nahhâs, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûni (Mekke: 1409), 2:504-05.

Değindiğimiz el-Bakara 2/168 ve el-En'âm 6/142. âyetlerde Cenâb-ı Hak helal yiyecekleri kendine haram kılmak veya yapılmasında dinen herhangi bir fazilet bulunmayan fiilleri yapmaya adak adamak suretiyle büyük günahlara kapı aralayacak eylemleri şeytanın adımlarını izlemek olarak vasıflandırmaktadır. Emekleyerek hac yapmaya yemin etmek[56], ve gazap halinde edilen yemin ve adak adamak[57] da şeytanın adımlarından sayılmıştır.

Kur'an'da açık bir şekilde dinen günah sayılan veya dinen hoş görülmeyen bir fiili yapmaya yemin etmenin veya böyle bir fiili yapmaya dair adak adamanın, şeytanın adımları olduğu söylenmemesine rağmen sahâbeden ve tâbiûndan gelen rivayetlerde bunların şeytanın adımları olduğu ifade edilmiştir. Bu rivayetlerin ekseriyetinde bir fiili yapmaya yemin etme ve adak adama konusunda fetva danışılması üzerine sahâbe ve tâbiûnun bu yemin ve adakları şeytanın adımları şeklinde isimlendirmiş olmaları dikkat çekicidir. Yenilmesi helâl olan bir hayvanı veya yiyeceği haram kabul ederek yememek bir anlamda ömür boyu o hayvanı veya yiyeceği yememek üzere yemin etmek ve bu konuda adak adamak anlamına gelmektedir. Bu benzerlikten dolayı dinin serbest bırakmasına rağmen bir şeyi kendine haram etmek ve dinin yasaklamasına rağmen bir fiili yapmayı adamak şeytanın adımları olarak nitelendirilmiştir.

3.3. el-Bakara 2/208

Şeytanın adımlarını izlemeyi yasaklayan âyetlerden bir tanesi de يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ "Ey iman edenler! Hep birden İslam'a (İslam'ın tamamına) girin. Sakın şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır." (el-Bakara 2/208) âyetidir. Bu âyette dinin bir bütün halinde benimsenip yaşanması emredilmektedir.

Sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetler incelendiğinde İslam'ın tamamına girmenin ve şeytanın adımlarına uymamanın kapsamına giren bazı özel uygulamaların olduğu ve Hz. Peygamber'in bunlara izin vermediği görülmektedir. Nitekim Mukâtil'in bu âyeti anlamlandırırken kullandığı şu ifadeler bu konuya açıklık getirmektedir: "Abdullah b. Selâm, Selâm b. Kays, Üseyd b. Ka'b ve Esed

56 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımeşk: Dâru ibn Kesîr, 1414), 1:194.

57 Şevkani, *Fethu'l-kadîr*, 1:194.

b. Ka'b ve Yâmîn b. Yâmîn gibi Tevrat'a inanan bir grup Hz. Peygamber'den namazda Tevrat okuma, cumartesi gününü kutsal kabul etme ve Tevrat'ta bulunan bazı hükümleri uygulama konusunda izin istemişler. Allah da bunun üzerine 'Muhammed'in (s.a.v.) sünnetini ve şeriatlerini al. Çünkü Muhammed'in (s.a.v.) Kur'an'ı önceki bütün kitapları nesheder. Kur'an şeriatinin tamamına uyun ve şeytanın adımlarına yani şeytanın süslemelerine uymayın. Hz. Muhammed (s.a.v) gönderildikten sonra (dine eklenen) ilk uygulama (السُنَّة) şeytanın adımlarının sebep olduğu bir sapmadır' demiştir."[58]

Âyetin tarihsel bağlamına göz atıldığında âyetin İslam'ı benimsemiş ancak eski dinlerinin etkisinden kurtulamamış sahâbilerden bahsettiği görülmektedir. Önceleri yahudilerden olan ve İslam'a giren Sa'lebe, Abdullah b. Selam, İbn Yâmin, Kâ'b'ın oğulları Esed ve Üseyd, Şu'be b. Emr ve Kays b. Zeyd Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Resulü! Cumartesi günü, saygı gösterdiğimiz bir gün idi. Bizi serbest bırak da o güne uyalım. Tevrat da Allah'ın bir kitabıdır. Bizi bırak da geceleri onun hükmüne uyalım" demişler, bunun üzerine bu âyet inmiştir.[59]

Tâbiûn müfessiri İkrime'ye göre burada, İslam'a girmeleri istenen insanlardan maksat, Hz. Peygamber'e iman eden müminlerdir. Müminlerin İslam'a girmelerinden maksat ise, onların İslam'ın bütün emirlerini yaşamalarıdır. Taberî, âyetin iman edenlerin İslam şeriatına tam bir şekilde bağlı kalmalarını emrettiğini, bu itibarla Resulullah'a iman eden müminlerin de ondan önceki peygamberlere iman edenlerin de âyetin kapsamına girdiğini söylemiştir. Bu durumda âyette zikredilen "şeytanın adımları" ifadesinden maksat, İslam'ın hükmüne ters düşen her şeydir. Cumartesi günü yasağına uyma ve İslam dinine muhalif olan diğer dinlerden herhangi birinin hükümlerine uyma da bu kapsamda değerlendirilmektedir.[60]

Hz. Peygamber Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan gelen ancak İslam'ın değerleriyle uyuşmayan bir adet ve uygulamanın müslümanlar arasına sirayet etmesinden endişe ettiği için belli bir süre sonra dini konularda Ehl-i kitaptan

---

58 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1:109; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 3:24.

59 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4:255-56.

60 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4:258.

bir şey alınmasını yasaklamıştır. Örneğin Câbir b. Abdillah'tan gelen bir rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e gelmiş ve "Yahudilerden güzel sözler duyuyoruz ve hoşumuza gidiyor. Ne dersin bunları yazalım mı?" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "siz Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi şaşırıp her işe karışıyorsunuz? Ben size arı duru bir beyaz getirdim ki eğer Hz. Musa hayatta olsaydı bana tabi olmaktan başka bir şey yapmazdı" demiştir.[61]

Yukarıda değindiğimiz âyetlerde olduğu gibi bu âyet de muhataba göre farklı anlam kazanmaktadır. Eğer hitabın münafıklara olduğu kabul edilirse "Gizli ve açık bir şekilde hepiniz Allah'a teslim olun ve ona itaat edin" anlamında olacaktır. Eğer hitap Ehl-i kitaptan olup Hz. Peygamber'e inananlara olduğu kabul edilirse "İslam'a tamamıyla girin ve onun içine bir şey karıştırmayın" anlamında olacaktır. Çünkü onlar eski dinlerinin hükümlerini gözetmeye devam ediyorlardı. Ancak hitap Ehl-i kitabın tamamına olduğu kabul edilirse bu durumda anlam "Peygamberlerin ve kitapların tamamına inanmakla Allah şeriatlerinin tamamına sarılın ve eski imanlarınıza göre İslam'ın şubelerinin ve hükümlerinin tamamına uyun, hiç birisini ihmal etmeyin" anlamında olacaktır. [62] Şeytanın adımlarını izlemek ifadesi de bununla irtibatlı olarak "Tevrat'ın mensûh olduğunu bildikten sonra cumartesi gününü kutsal, deve etini haram kabul etmek gibi[63] hükümlerine tutunarak şeytanın izlerini ve kışkırtmalarını takip etmeyin"[64] şeklinde olacaktır. Böylece İslam şeriatinden bir şeyi terk etmek şeytanın adımlarını izlemek olmaktadır.[65]

Yukarıdaki yorumlar i'rab açısından "كَافَّة" kelimesinin "السِّلْم" kelimesinden hal olduğu görüşüne uygun olan bir yorumdur. Ancak "كَافَّة" kelimesinin "ادْخُلُوا" fiilindeki "و" dan hal olduğu görüşü esas alınırsa bu durumda anlam "hep birlikte barış dini İslam'a girin" şeklinde olur. Yani "Allah'ın dinine yardım etme ve o hususta sıkıntılara katlanmada birbirinizle ittifak ediniz. Dünya uğrunda insanlarla münakaşa etmeye ve dünyayı arzu etmeye sizi sevk eden şeytanın adımlarına uymayınız" demektir. Bu " وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا

---

61 Begavî, *Meâlimu't-tenzîl,* 1:240.

62 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 5:352; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim,* 1:212.

63 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 5:189; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 2:127; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl,* 1:197.

64 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5:352; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim,* 1:212.

65 Nahhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1:154.

"فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ..." "Allah'a ve elçisine itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin, yoksa gevşersiniz ve gücünüz gider…" (el-Enfâl 8/46), "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا..." "Ey iman edenler sabrediniz…" (Âl-i İmrân 3/200) ve " وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا..." "Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın ve bölünmeyin" (Âl-i İmrân 3/103) âyetleri ile bağlantılıdır.[66]

Bu ifadenin "ayrışmak ve toplumu parçalamak suretiyle şeytanın adımlarına uymayın" şeklinde de değerlendirilebileceği ifade edilmiştir.[67] Nitekim Abduh "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadesinin anlamının "Şeytanın yolunda yürümeyin, dinde ayrışma konusunda veya hilaf ve niza konusunda onun yollarına uymayın" şeklinde olmasının da mümkün olduğu görüşündedir. "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ" "Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır." (el-En'âm 6/153) ve " إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ" "Dinlerini parça parça edip guruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur."(el-En'âm 6/159) âyetlerini bu kapsamda değerlendirmektedir.[68]

Bu âyette geçen "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadesi daha çok İslam dininde olmayıp başka dinlerde mevcut ancak söz konusu dine özgü ve İslam'a girmesiyle birlikte İslam'ın orjinalliğini bozma riski içeren uygulamalar için kullanılmıştır.

3.4. en-Nûr 24/21

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ... "Ey iman edenler! Şeytanın adımlarını takip etmeyin. Kim şeytanın adımlarını takip ederse, muhakkak ki o, edepsizliği ve kötülüğü emreder…" (en-Nûr 24/21) âyeti de şeytanın adımlarını izlemenin yasaklandığı bir diğer âyettir.

Mukâtil, bu âyetteki şeytanın izlerini takip etmeyi yasaklayan ifadenin "Hz. Aişe'ye iftira atma konusunda şeytanın süslemelerine uymayın" anlamına

---

66 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 5:352.

67 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1:492; Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 1:261; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 2:98; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim*, 1:212.

68 Abduh, *Tefsîru'l-menâr,* 2:207

geldiğini söylemektedir.[69] Mâtürîdî (ö. 333/944) de bu âyette Allah'ın müminleri şeytanın adımlarını izlemekten nehyettiğini ancak bu adımların ne olduğunu açıklamadığını, sadece "Kim şeytanın adımlarını izlerse o kötülük ve aşırılık emretmiş olur" demekle yetindiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde "şeytanın adımlarını izleyen fuhşiyat yapar" dememiş "o kötülük ve aşırılık emretmiş olur" demiştir. Nitekim " يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" "Ey insanlar yeryüzündeki helâl ve temiz şeylerden yiyin şeytanın adımlarını izlemeyin çünkü o sizin için açık bir düşmandır. O size ancak kötülüğü, çirkini ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder." (el-Bakara 2/168-169) âyetinde şeytanın da fuhşiyatı emrettiğini haber vermektedir.[70] Dolayısıyla Hz. Âişe'ye iftira bağlamında "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadesinden yola çıkarak masum bir insana iftira atmanın veya atılan iftirayı, herhangi bir bilgisi olmadığı halde dillendirmenin; keza buna inanmanın şeytanın adımlarını izlemek olduğu sonucuna varabiliriz.

Aynı şekilde müfessirler إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" "İnananlar arasında çirkin şeylerin yayılmasını arzulayan kimseler için dünyada da ahirette de çetin bir ceza vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz." (en-Nûr 24/19) âyeti ile irtibat kurmakta şeytanın adımlarına uymayı çirkin şeyleri müminler arasında yaymak olarak yorumlamaktadır. Buna göre mana, "Şeytanın izlerine tâbi olmayın, onun bastığı yerlere basmayın ve bu iftiraya, bunu dile dolamaya ve fuhşun müminler arasında yayılmasının önünü açıp onun peşinden gitmeyin" şeklinde olduğunu söylemektedirler.[71]

Şeytanın adımlarını izleme kapsamında olan günahların kebâirden olmaması ve insanlar tarafından ilk planda önemsenmeyip basit bir hata olarak kabul edilmesi bu tür günahların bir diğer önemli özelliğidir. Nitekim Hz. Âişe'ye iftira atılıp toplumun buna gerekli tepkiyi vermemesi, peşinen böyle bir

---

69 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* 2:413; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim,* 8:2552; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 6:23.

70 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 7:534-35.

71 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 19:134; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 23:347; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1:179; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim,* 6:164.

olayın var olduğu gibi bir kanaate ulaşılması ve bunun da insanlar tarafından basite alınması إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ "Çünkü siz bu iftirayı, dilden dile birbirinize aktarıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız şeyi ağızlarınızda geveleyip duruyorsunuz. Bunun önemsiz olduğunu sanıyorsunuz. Hâlbuki bu, Allah katında çok büyük (bir suç) tur." (en-Nûr 24/15) âyetiyle eleştirilmiş ve neticede muhatapların büyük bir günahın parçası olma tehlikesi ile baş başa kalacakları vurgulanmış olmaktadır.

Nitekim Hz. Peygamber'in Sehl b. Sa'd'dan rivayet edilen إِيَّاكُمْ وَمُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ كَقَوْمٍ نَزَلُوا فِي بَطْنِ وَادٍ فَجَاءَ ذَا بِعُودٍ وَجَاءَ ذَا بِعُودٍ حَتَّى أَنْضَجُوا خُبْزَتَهُمْ وَإِنَّ مُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ مَتَى يُؤْخَذْ بِهَا صَاحِبُهَا تُهْلِكْهُ (Küçük görülen günahlardan sakının! Nasıl bir topluluk bir vadide konaklar, ekmeklerini pişirmek için her biri çalı çırpı getirir, böylece yeterli odun toplanırsa işte küçük gibi görülen günahlar da, toplanınca sahibini helâke götürür)[72] hadisinde işaret ettiği husustur. Küçük görülen günahlar bir araya gelince telafisi mümkün olmayan sonuçlar ortaya çıkabilmektedir.

SONUÇ

Kur'an'da dört yerde geçen "şeytanın adımlarını izlemeyin" ifadesi üç farklı bağlamda geçmektedir. el-Bakara 2/168 ve el-En'âm 6/142. âyetlerde helâl olan yiyecekleri kendisi için haram kabul etmenin yasaklanması; el-Bakara 2/208. âyette İslam dininde olmayan, İslam'ın ruhuna aykırı ve temel özelliklerini ifsat edecek ve dinde kötü bir teâmülün önünü açacak dolayısıyla da inananlar arasında ayrışmaya sebep olacak uygulamaların yasaklanması; en-Nûr 24/21. âyette günahsız ve iffetli kadınlara iftira atmak ve müminler arasında fuhşiyatın yayılmasına hizmet etmenin yasaklanması bağlamında geçmektedir.

Bu deyimde adım (خطوة) kelimesinin kullanılması şeytanın aldatma yollarının tabiatına dair ipuçları içermektedir. Bizzat adımın görülmesi mümkün olmadığı, adımın geride bıraktığı iz takip edildiği ve adım gizli olduğu için şeytanın aldatmasının gizli olduğuna işaret olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında takip edilen adımlar birbiri ardınca geldiği için ve hedefine

[72] Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk. Şuayb el-Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999), 37: 467.

yavaş yavaş yaklaştığı için şeytanın aldatmasının bir anda değil tedrici olarak bir süreç içerisinde gerçekleştiğine dair bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Şeytanın aldatmasının adım adım olması büyük aldanmaların küçük günahlara alışma yoluyla meydana geldiğine işaret olarak algılanabilir. Bunun için "şeytanın adımlarına uymak" ifadesi her günah için değil aynı günaha devam edildikçe ileride nitelikli bir günaha evrilme ihtimali olan günahlardır. Bu günahlar başlangıçta küçük ve önemsiz gibi görünmekle birlikte doğuracağı sonuçlar itibariyle oldukça tehlikelidir. Küçük ve önemsizden başlanarak işlenilen günahlarla birlikte kulun günah işlemeye cesareti artmakta ve neticede helâl ile haramı birbirinin yerine koymak, dinin bütünselliği ve özgünlüğüne zarar verecek uygulamalar ihdâs etmek ve aşırılık ve insani değerlerden uzaklaşmayı beraberinde getiren fiilleri yaparak toplumun ahlaki ve insani yönlerine zarar verecek mahiyette işler yapmakta bir beis görmez hale gelinmektedir. Bu günahların en temel özelliği yapısal yönden dine zarar vermesinin yanı sıra müslümanların birliğini de olumsuz yönde etkilemesidir. Kısacası şeytanın adımlarını izlemek kabilinden günahlar el-Bakara 2/168 ve el-En'âm 6/142. âyetlerde inanan ferdin iç dünyasında; el-Bakara 2/208. âyette dinin temel yapısında, en-Nûr 24/21. âyette ise toplumsal yapıda yıkıcı etki yapan günahlardır.

Şeytanın adımlarını izlemek ifadesinin çağrıştırdığı diğer bir konu da taklidin, tedrici olarak önemli bir yoldan çıkma sebebi olduğudur. Nitekim şeytanın adımlarını izleme vasfını taşıyan bu günahların bir diğer özelliği de Ehl-i kitabın adetlerini –iyi niyetli de olsa- İslam'a eklemlemek, Ehl-i kitabın orijinal dinlerinin ana eksenini kaybetmesine yol açan yanlış ve sapık adetler silsilesinin başlangıcı sayılacak birtakım uygulamaların benzerini ortaya koymak ve toplumu derinden etkileyecek ve insan onurunu ayaklar altına alacak şekilde dedikodular yayarak masum insanlar hakkında yanlış bir algı oluşturmayı hedefleyen söylentilere araştırmaksızın uyarak karanlık kişilerin adeta takipçisi olmak gibi taklit özelliği taşımasıdır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed, Reşid Rıza, Muhammed b. Ali. *Tefsîru'l-menâr.* 12 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmme lil-kitâb, 1990.

Ahfeş, Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüda Mahmud Kurâ'a, 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavûd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999.

Âlûsî, Mahmûd Ebü'l-Fadl. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî.* 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, ts.

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl.* thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, 8 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1998.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envarü't-tenzil ve esrâru't-te'vîl.* 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ.* 10 cilt. Haydarâbâd: 1344.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî te'rihi'l-Arab kable'l-İslâm.* 20 cilt. Beyrut: Dâru's-sâkî, 2001.

Cezerî, Şemsüddîn, Ebü'l-Hayr. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr.* 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânuh.* 10 cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1415.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît.* 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm.* 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ. *Meâni'l-Kur'ân.* 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, 8 cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî. *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl.* 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.

Hukayl, İbrahim b. Muhammed. "Hutuvâtü'ş-Şeytân". *el-Akîde ve'ş-Şerîa* 308, sy. 1 (2013): 18-21.

İbn Abdilberr, Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd.* 24 cilt. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.

İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *el-Bahru'l-medîd.* 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

İbn Âdil, Ebû Hafs Umer b. Ali ed-Dımeşkî el-Hanbelî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb.* 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr.* 30 cilt. Tunus: Dâru sehnûn li'n-nesr ve't-tevzî', ts.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim.* 10 cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef.* thk. Muhammed Avvâme. 21 cilt. Dâru'l-kıble, ts.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm.* thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1999.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 14 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Kudâme, Abdullâh, b. Ahmed. *el-Muğnî fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel.* 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr.* 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ.* 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân,* 20 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.

Levh, Abdusselâm Hamdân -Beşîr Vâil Ömer. "Hutuvâtü'ş-Şeytân: Dirâseten Kur'âniyye mevdûiyye", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 1, sy. 1 (2008): 135-172.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne.* 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn.* 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Mukâtil, b. Süleyman, Ebü'l-Hasan el-Ezdî el-Horasânî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân.* 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Nahhâs, Ebû Ca'fer. *Meâni'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ali es-Sâbûni. 6 cilt. Mekke: 1409.

Râzî, Fahruddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb.* 32 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳur'ân.* 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm.* thk. Mahmud Matraci. **3** cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr.* 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Şerîf, Radî. *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân.* thk. Ali Mahmûd Mukallid. 1 cilt. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr.* 5 cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr.* 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr.* 20 cilt. Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

Vergammî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafe. *Tefsîru İbn Arafe el-Mâlikî.* thk. Hasen el-Mennâî. 2 cilt. Tunus: 1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl.* thk. Abudurrezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 665-700

Yaygın İki Mushaftaki Bölümlemeler ve Mahiyeti

Partitions in the Two Widespread copies of the Qur'ān and Their Nature

Davut Şahin
Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., *Kırıkkale University, Faculty of Theology,*
Department of Qur'anic Exegesis.
Kırıkkale /Turkey
sahdavut@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-7759-620X

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27 Şubat / February 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran/June 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 665-700
DOI: doi.org/10.18505/cuid.295252
Atıf/Cite as: Şahin, Davut. "Yaygın İki Mushaftaki Bölümlemeler ve Mahiyeti - Partitions in the Two Widespread copies of the Qur'ān and Their Nature". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 665-700. doi: 10.18505/cuid.295252.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Yaygın İki Mushaftaki Bölümlemeler ve Mahiyeti[1]

Öz: Çalışma yaygın iki mushafın bölümlemeleri hakkındadır. Bu mushaflardan biri Türkiye'de basılmakta, Diyanet İşleri Başkanlığı, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun denetiminden geçmektedir. Diğeri ilmî bir heyet tarafından yayına hazırlanmış olup, Suudi Arabistan İslami İşler, Vakıflar, Davet ve İrşat Bakanlığı tarafından basılmaktadır. Her iki mushaf başta basım yerleri olmak üzere birçok ülkede yaygındır. Çalışmada söz konusu mushaflardaki bölümlemeler dayanakları ve işlevleri açısından karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda önce söz konusu bölümlemelerin Hz. Peygamber'in, sahabenin söz ve uygulamaları ile ilgisi kurulmaktadır. Sonra bu mushaflardaki aynı ve farklı bölümlemeler, aynı ismi taşıyan bölümlemelerin farklılaşan yönleri incelenmektedir. Ayrıca mevcut bölümlemelerin işlevlerine değinilmektedir. Türkiye'de basılan mushafta yer alan "rükû' alameti" araştırılmaktadır. Bu bölümlemeye "alameti mevdu'" isminin verilmesi önerilmektedir. Uygulamaları Hz. Peygamber döneminde olsa da bölümlemelerdeki farklılıklar, mevcut bölümlemelerin ictihâdî olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mushaf, Cüz, Hizb, Rukûᶜ, Vakf.

Partitions in the Two Widespread copies of the Qur'ān and Their Nature

Abstract: The study is mainly about the partitions of the two widespread copies of the Qur'ān known as *muṣḥafs*. One of these partitions is published in Turkey under the supervision of the Presidency of Religious Affairs, and the Board of Inspection and Recitation of the Qur'ān. The second one is published by an Islamic delegation and by the Ministry of Islamic Affairs, Foundations, Invitation and Guidance of Saudi Arabia. Both the *muṣḥafs* are widely used in many countries, especially in terms of the places where they are printed. In the study, the partitions in the *muṣḥafs* are discussed in a comparative manner in

[1] Bu makale araştırmacı tarafından Tarihten Günümüze Mushaf-ı Şerîf Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Mushaf Bölümlemeleri –cüz, hizb, ruku', ta'şir ve tahmis-" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirelerek üretilmiş halidir. *This paper is the final version of an earlier announcement called "Muṣḥaf Chapters- Juz, Ḥizb, Rukūᶜ, Ta'şhir and Takhmis-", not previously printed, but orally presented at an symposium called " From Past to Present Muṣḥaf Symposium", the content of which has now been developed and partially changed.*

terms of their bases and their functions. In this context, first of all, the mentioned partitions are linked together with the words and practices of The Prophet and his companions. Then the same and different partitions in these *muṣḥafs* and, different aspects of the same partitions are examined. The functions of existing departments are also mentioned. The "symbol of bowing (Rukūᶜ)" on this *muṣḥaf* published in Turkey is examined. It is recommended that this section should be named as "the symbol of *mawḍuʻ*." Even the practices belong to the period of the Prophet, the differences in the partitions show that the existing divisions are based on opinions or judicial judgments (ijtihadī).

Keywords: Qur'ān, Juz, Ḥizb, Rukūᶜ, Waqf.

SUMMARY

In this study, juz, *ḥizb* and *rukûᶜ* partitions of the Qur'ān are considered comparatively in terms of the partition by Presidency of Religious Affairs and partition by Medina. In this context, early sources and formation of the mentioned partitions are examined and comparisons are made between the two partitions in these *muṣḥafs*. While examining the relation of the two partitions of these two *muṣḥafs* with the sources in the early period, it is seen that the Prophet and the Companions themselves used the words; *juz* and *ḥizb* in order to divide the Qur'ān into certain sections. As it is known, however, the Qur'ān was not present as a concrete document in the hands of everybody as it is today because of the revelation in the period of descending. Therefore, it cannot be expected that the partitions of that period will be the same with those of today's. It is emphasized that the Prophet and the Companion formed specific *ḥizbs* (sub-sections) that were specific to them, and then the formation phase and the nature of these two partitions in the *muṣḥafs* are discussed. The number of letters, not the number of pages, verses and words, appears to be taken into account in the partition of the *juz* and *ḥizb*. This kind of partition, with some special *muṣḥafs* and practices of Muslims, was formally known in the period of Iraq governorship by Haccac ibn Yusuf al-Sakafī (75/694-95/713). He instructed the hafiz people to find the number of letters of the Qur'ān, and also had them identified the half, one third, and one fourth of it.

The current *muṣḥafs* by Presidency of Religious Affairs and Medina can be seen in Ibn al-Jawzī's *Fünûn al-efnân fī ʿacâib ulûm al-Qur'ān*, in Dānī's *al-Beyān fî add al-Ḳur'ân*, and in *Cemāl al-ḳurrā and kemāl al-iḳrā* by Sahavī. There is not much difference between these two *muṣḥafs* in terms of *juz*. However, the locations, naming and presentation patterns of *ḥizb* have some differences. For example, the beginning and ending point of the *ḥizb* in Medina *muṣḥaf* is clearer because the sign of the beginning of the *ḥizb* in the verse is indicated with a sign. However, there is no indication at the beginning of the verse for the *ḥizb* in the *muṣḥaf* by the Presidency of Religious Affairs; it is pointed by the *ḥizb* rose on the edge. Again, in Medina *muṣḥaf*, every *juz* is divided into two ḥizbs, and at the end of thirty *juzs*, there is a "*ḥizb* sixty" registry. Each of these *ḥizbs* is divided into four to form a total of eight *ḥizbs* in a *juz*. But in the *muṣḥaf* by Presidency of Religious Affairs, every *juz* is divided into four *ḥizbs* and numbered from one to four. These four *ḥizbs* coincide with four of the eight *ḥizbs* in the Medina *muṣḥaf*. However, some of the *hizbs* in the fourth, seventh, eleventh, twenty-sixth and thirtieth *juzs* start from a different place. As a matter of fact, the *juz* beginning of these *juzs*, *ḥizb* places of which are different also differ from each other. This determination indicates that the *juz* and *ḥizb* are identified in a coordinated manner. Apart from these two partitions, there is also a *rukū'* division. This division is available only in *muṣḥaf* by the Presidency of Religious Affairs. It is not known who created it and what its nature is. Considering the way in which the mentioned partition takes place, it can be defined as: a group of verses consisting of a page, often containing one or more titles, containing a short or shortened scene. The nickname is "ayn". It has taken the name "symbol of bowing" because it shows the most suitable place to bow. However, this partition creates the misgiving that it is a sign of the "pausing" because it has been placed under the heading of secavend in the *muṣḥaf* by the Presidency of Religious Affairs. According to our opinion, this cannot be a sign of "pausing" because it is not mentioned in the works discussing the pausing and starting. In the same way, it cannot be said that it showed the place where the Prophet went to bow. Because the Prophet sometimes reads the *surahs* consisting of a total of four *rukūs'* divisions in two *rakad* prayers. They do not fully correspond to the descended verses as a group, nor do they exactly correspond to the groups of verses that commentators bring as tablets before the

commentary. The fact that the verse groups formed by the commentators differ from the *rukū* partition can be said to be related to structure of the Qur'ān and the fact that wisdom and ability of the commentators are different from each other.

Apart from the *muṣḥaf* by the Presidency of Religious Affairs, Rukū' partitioning is also available in the *muṣḥafs* published in the Indian and Pakistani regions. However, there is not much information about the nature of this partition and who states it. In our opinion, the sign of pausing has been effective in the formation of this partition. Because the Cezari speaks about the difficulty of reading a verse group that includes one subject with one single breath while explaining the reason for setting the sign of pausing. This expression shows that there are groupings of subject-centered verses in the mind of recitation scholars in the process of determining the pausing. It is seen that the majority of the pausing in *Idah* by Ibn Abbarī and *al Muktafā* by Dâni overlaps with the *rukū* partition of the *muṣḥaf*. Therefore, it can be said that, while this partition is being formed, the scholars have benefited from the groups of verses, which are the totality of the subject pointed out, albeit implicitly. The *rukū* partition is also associated with the *aşır* reading which consists of a certain group of verses and is read in various ways. Today, when talking about "ashir", one can understand the group of verses between the two "ʿayn". However, the " ʿayn" nickname has not been set for the "ashir". According to our opinion, this partitioning is considered appropriate for "ashir" because it is based on the subject matter integrity. In addition to all this, this partition can also be regarded as a measure for a series of conversations which shows the true way to the public in the context of the meaning of the Qur'ān. It is understood that this partitioning, whether it shows the most appropriate place to go to *rukū*, whether it points to the verses set for "ashir", or whether it is a measure for the Qur'ān themed conversation, is a matter-based setting in all. Therefore, we recommend naming the *rukū* partition as "the symbol of *mawḍu*'". At the same time, this naming eliminates the false impression that it is a sign of a pausing or a taking. The *muṣḥaf* partitions can be made more functional in order for Muslims to live more with the Qur'ān. For example, *ḥizb* can be a measure to acquire the habit of mentioning about the Qur'ān every day. In the same way, the *rukū* partition, with the nomenclature that we propose; "the symbol of *mawḍu*'"

can provide the inclination to the meaning of the Qur'ān. Thus, it is possible to have a multi-dimensional communication with the Qur'ān thanks to these partitions.

GİRİŞ

Nüzul dönemi sonrasında Kur'an cem ve istinsah edilmiş, daha sonra noktalama, harekeleme ve bölümleme işlemleri yapılmıştır. Bu çalışmada söz konusu işlemlerden olan bölümleme, belirtilen iki mushaf özelinde incelenmektedir.[2]

Bölümleme, Kur'an'ın belli birimlere ayrılmasıdır. Bu birimlerin bir kısmı onun nüzulü esnasında belli iken diğer kısmı nüzulünden sonra belirlenmiştir. Zira Kur'an'ın âyet[3], âyet grubu veya sûre olarak peyderpey nazil olduğu, Hz. Peygamber (sav) ve sahâbenin bazı sûre ve âyetleri gruplandırıp isimlendirdikleri, namazda ve sair zamanlarda Kur'ân'ı belli bölümler halinde okudukları bilinen bir husustur. Bunun yanı sıra rivâyetlere göre; Hz. Peygamber sûrelerin uzunluklarını dikkate alarak Kur'ân'ı dörde ayırmış, sorulan bir soru üzerine Kur'ân'ın hatmedilme süresi üzerinde durmuştur. Sahâbe de Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı yediye bölümlemiş, Kur'ân'ı hatmettikleri gün sayısını yedi, beş, üç gibi farklı zaman dilimleriyle ifade etmiştir.

---

2 Konuyu bu iki mushaf örneğinde ele almamızın nedeni her ikisinin Âsım kıraati ve Hafs rivayetini esas almaları, Türkiye'de ve diğer ülkelerde tanınır olmalarıdır. Ülkemizde basılan mushaf, Türkiye'de ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din hizmeti götürdüğü ülkelerde yaygındır. Çalışmada esas aldığımız bu mushafın künyesi şöyledir: *Ḳur'ânu'l-Kerîm,* Hat: Bilgisayar, nşr. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016). Suudi Arabistan'da basılan mushafa gelince hac ve umreye gidenlere hediye olarak verildiği için dünyanın birçok yerinde rastlanabilir. Bu mushaf muhtemelen, Subhi Salih'in övgüyle bahsettiği, hicrî 1342/milâdî 1923 yılında Kral Fuat I'in emriyle Ezher ulemasının gözetiminde yazılan, vakıfları belirlenen mushafı esas almaktadır. Subhi Salih, *Mebâḥis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Dersaadet, ts., 100. Çalışmada esas alınan bu mushafın künyesi şöyledir: *Ḳur'ânu'l-Kerîm,* Hat: Osman Taha (Medine: Melik Fehd Yay. 1423). Çalışma boyunca ilkine "Diyanet mushafı" ikincisine ise "Medine mushafı" şeklinde atıf yapılacaktır.

3 Bazen âyetin bütünü değil, bir bölümünün nazil olduğu da rivâyet edilir. Örneğin Nisa sûresi 95. âyetteki "ġayri ulî'ḍ-ḍarar." Abdulfettâh Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl,* trc. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yay., 1995), 136.

Diyanet ve Medine mushafları sûre ve âyet bölümlemesi dışında cüz, hizb ve vakf olarak da bölümlenmiştir. Diyanet mushafında ayrıca rükû‘ bölümlemesi vardır. Söz konusu iki mushaftaki bölümlemeler ismen Hz. Peygamber veya sahâbenin söz ve uygulamalarında yer alsa da bu günkü haliyle olmadığı burada belirtilmelidir. Ancak bölümleme işleminde onların söz ve uygulamalarının örnek alındığı muhakkaktır. Şimdi yukarıda sözü edilen erken dönemdeki bölümlemeleri daha yakından görerek incelediğimiz iki mushaftaki mevcut bölümlemeleri ve mahiyetleri üzerinde duralım.

1. BÖLÜMLEMELERİN DAYANAKLARI

Geleneğimizde bir öneri veya uygulamanın kabul görmesi; onun Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in ve sahabenin söz veya uygulamalarına dayanması, bir de uygulanabilir olması ile mümkündür. Kaynaklarda "taḳsîm", "teczî" ve "taḥzîb"[4] olarak geçen mushaf bölümlemeleriyle ilgili teşebbüslerde de bu

[4] Dânî ve İbnü'l-Cevzî bu konuyu "Babu ẕikri eczâi'l-Ḳur'ân" başlığıyla işlemişlerdir. Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Ḳur'ân,* nşr. Gānem Kadduri Hamed (Kuveyt: Merkezu'l-meḫṭûṭat ve't-turas ve'l-vesâiḳ, 1994/1414), 300; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'acaibi 'ulûmi'l-Ḳur'ân,* nşr. Salah b. Fethi Helel (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekāfiyye, 2001/1422), 102. Sehâvî ise "Taḳsimu'l-Ḳur'ân ve 'addihi" şeklinde başlık açmıştır. Alemüddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-ḳurrâ' ve kemâlü'l-iḳrâ',* nşr. Ali Huseyn el-Bevvab (Mekke: Mektebetü't-turas, 1986/1408), 124. Bu konuya ilişkin müstakil kitaplar da telif edilmiştir. Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l- Ḳur'ân,* nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlî v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990/1410), neşredenin notu, 1:340-341. Zerkeşî bölümlemeyi 'tahzib, teczie' olarak ifade eder. Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 340-341. İbn Ebî Davûd ve Zerkāni bölümleme için sadece 'teczie' ifadesini kullanmıştır. İbn Ebi Davûd es-Sicistânî, *Kitâbu'l-meṣâḥif,* nşr. Muḥibbüddin Abdussübḥan Va'iz (Beyrut: Dârü'l-beşairi'l-İslamiyye, 1363/2002), 2:464; Muhammed Abdulazim ez-Zerkānî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l- Ḳur'ân, n*şr. Fevvaz Ahmed Zemerli (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabi, 1995/1415), 1:334. Sünen sahibi Ebû Davûd ise tahzib için 'Babu taḥzibi'l-Ḳur'ân' diye özel başlık açmıştır. Ebû Davûd es-Sicistânî, *Sünen,* (İstanbul: Dârü saḥnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992), *"Ramaḍan",* 6. İbn Manzûr, 'tahzib' için açıklama yaparken 'ḥazzebtu'l- Ḳur'ân' ifadesine yer verir ve 'ḥazzebe' fiilini Kur'ân'ın bölümlemesi için kullanır. Ayrıca Ebû Huzeyfe'nin 'Keyfe tuḥazzibune'l- Ḳur'ân' ifadesini de bu kullanıma delil getirir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir v. dğr. (Kahire: Dâru'l-mearif, ts.), 2: 853. O 'teczie' kelimesinin fiil hali olan 'cezzee' yi 'ḳasseme' fiili ile karşılar. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1: 612. Taksimin fiil hali olan 'ḳasseme'yi de 'cezzee' fiili ile karşılar. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* 5: 3630.

hassasiyet gözetilmiştir. Nitekim mushaf bölümlemelerine ilişkin başlıklar altında Hz. Peygamber'in, sahabenin sözleri veya uygulamaları yer alır.[5]

Örneğin bir defasında Hz. Peygamber ashabı ile yapacağı sohbete geç kalmış ve "Kur'ân'dan hizbim aklıma geldi onu bitirmeden gelmek istemedim"[6] diyerek geç kalışını, o esnada okuduğu Kur'ân hizbi ile gerekçelendirmiştir. Aynı hadisin devamında Evs b. Huzeyfe ashaba, Kur'ân'ı nasıl bölümlediklerini sormuş, onlar da Kāf sûresine kadar sırasıyla üç, beş, yedi, dokuz, on bir ve on üç sûre olarak bölümlediklerini, Kāf sûresinden sonraki kısmı ise "mufassal" olarak isimlendirdiklerini söylemişlerdir.[7] Böylece onlar her biri tek sayı olmak üzere sûreleri gruplandırmış, Kur'ân'ın tamamını yediye bölümlemişlerdir.

Yine Hz. Peygamber bir sözünde; "Bana Tevrat'ın yerine seb'u't-tuvel, İncilin yerine miûn, Zebur'un yerine mesânî verildi. Mufassal ise fazladan ikram edildi"[8] demiştir. Âlimler bu sözü, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı bölümlemesine yormuşlar ve hadiste geçen "seb'u't-tuvel, "miûn", "mesânî" ve "mufassal" kavramlarının hangi sûrelere denk geldiğini belirlemeye çalışmışlardır.[9] Dikkat edilirse sahâbi Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı yediye bölümlemiş fakat bu hadiste ise Hz. Peygamber dörde bölümlemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazda Kur'ân'ı belli bölümlere ayırarak okuması da burada hatırlanabilir. Zira

5 İbn Ebi Davûd, *Kitâbu'l-meṣâḥif*, 2:464-465; Dâni, *el-Beyân*, 300; Sehavî, *Cemâlü'l-ḳurrâ'*, 124-127.

6 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Dârü saḥnûn ve Çağrı Yay. 1992/1413), 4: 343.

7 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1:345; Abdullah b. Muḥammed İbn Ebi Şeybe, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr,* nşr. Sa'id Muhammed Lehham (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1989/1409), *"Salah"*, 8663. Şu kaynaklarda ise Evs b. Huzeyfe Hz. Peygamber'in değil de ashabın kendilerinin Kur'ân'ı nasıl bölümlediklerini sorar. Ebû Davûd, *Sünen*, "Ramaḍan", 9; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Dârü saḥnûn ve Çağrı Yay., 1992/1413), "İḳameti'ṣ-ṣalati ve sünneti fiha" 178. Buradaki rivâyette hizb yerine cüz kullanılmıştır. Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 4:343; Zerkeşî, *el-Burhân,* 1:349; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkān fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân,* nşr. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1429/2008), 197. Ashab burada sûrelerin tertibini esas alarak her biri tek sayı olan bir bölümleme yapmıştır. Toplam bölümleme yine tek sayı olan yedidir. Bu dikkate değer bir husustur. Zira İslam geleneğinde tek sayı ve özellikle yedi sayısı önem arz etmektedir.

8 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 107; Hz. Peygamber'in, âyet sayısını esas alarak, sûreleri gruplara ayırması Kur'ân'ı bir çeşit bölümlediğine örnek olabilir. Zerkeşî bu konuyu; "Taḳsimuhu bi-Hasbi Suverihi" başlığı altında işler. Zerkeşî, *el-Burhân,* 1:338.

9 Zerkeşî, "*el-Burhân*", 1:349; Suyûtî, "*el-İtkān*", 139-140.

hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in sabah, öğle, ikindi, yatsı ve Cuma namazlarında okuduğu sûre ve âyetlere yer verilir.[10]

Bütün bunlara ilaveten Kur'ân'ın hatim edilebileceği gün sayısına dair rivâyetleri, Kur'ân'ın bölümlenmesine esin kaynağı sayabiliriz. Nitekim İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), *Musannef*'inde, İbn Mâce (ö. 273/887) ve Ebû Davûd (ö. 275/889) *Sünen*'lerinde Kur'ân'ın hatim edilebileceği gün sayısına dair rivâyetler içeren bab başlıkları oluşturmuşlardır.[11] Bu içerikteki rivâyetlere Hz. Peygamber ile Abdullah b. 'Amr (ö. 65/684) arasında geçen diyalogu örnek verebiliriz. Peygamberimiz, Abdullah b. Amr'a ilk önce Kur'ân'ı bir ayda okuyabileceğini söylemiştir. Abdullah'ın Kur'ân'ı daha kısa zamanda hatmedebileceğini, buna muktedir olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber, ona yirmi, on beş, on ve yedi günde hatmedebileceğini söylemiş, hatmedeceği günü bundan aşağıya düşürmemeyi salık vermiştir.[12] Burada altı çizilmesi gereken husus, o dönemde vahiy inmeye devam ettiği için o rivayetlerde geçen "okuma, hatmetme" o ana kadar inen sureler ve özel olarak edinilen materyaller üzerinden gerçekleştiğidir.

Öte yandan Nevevî alıntıladığımız son hadisi şerh ederken şöyle demektedir: Burada öncelikli olarak belirtilen husus, ibadette orta yolu bulma, Kur'ân'ı tedebbür etmedir. Selefin Kur'ân'dan okuduğu miktar; durumlarına, anlama seviyelerine bir de yaptıkları işe göre farklılık arz eder. Onlar arasında otuz günde bir hatim indirenler olduğu gibi, yirmi, on, yedi, üç veya bir günde

---

10 Ebü'l-Huseyin Müslim b. Haccâc, "*Saḥiḥ*" (İstanbul: Dârü saḥnûn ve Çağrı Yay. 1992/1413), "Ṣalat", 34, 35, 36; "Cumua", 16. Öyleyse Hz. Peygamber uygulamada âyet sonlarını göstermiş daha sonra âyet sonlarına nokta konulmuştur. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, "el-Câmi' li Aḥkami'l- Ḳur'ân", nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), *Muḳaddime,* 1.103. Ancak bazı âyetlerin başlangıç ve bitişlerindeki farklılık, besmelenin Kur'ân'dan olup olmadığı hususu ekollere göre âyet sayısında farklılığı beraberinde getirmiştir. Kurtubî, "el-Câmi'", '*Muḳaddime*', 1.105.

11 İbn Ebî Şeybe, "Kur'ân kaç günde hatm olunur?" şeklinde, İbn Mâce, "Kur'ân'ın kaç günde hatmedilmesi uygundur?" ifadesi ile Ebû Davûd da "Kur'ân kaç günde okunur?" biçiminde soru cümlesi ile bab başlığı oluşturmuşlardır. İbn Ebî Şeybe, "*Muṣannef*", "Ṣalah", 826; İbn Mâce, "*Sünen*", "İḳâmeti'ṣ-ṣalati ve sünneti fiha", 178; Ebû Davûd, *Sünen*, "Ramaḍan", 9.

12 Ebü't-Tayyib Azîmâbâdî, "*Avnü'l-ma'bûd Şerḥu Sünen-i Ebî Davûd me'a şerḥi'l-Ḥafız İbn Ḳayyim el-Cevziyye*", nşr. Abdurrahman Muhammed Usman (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1968/1388), 4.266-267.

hatmedenler vardır. Bir gecede bir, üç veya sekiz hatim indirenler de olmuştur. Tercihe şayan olan ise okumada devamlılıktır.[13]

Gerçekten de Hz. Peygamberin ashabı farklı zaman dilimlerinde Kur'ân'ı hatmetmişlerdir. Örneğin Hz. Osman ve Abdullah b. Mesud Kur'ân'ı bir Cuma'dan diğer Cuma'ya olmak üzere yedi günde, ancak İbn Mesud Ramazan aylarında üç günde, Ubey b. Ka'b sekiz günde, Zeyd b. Sabit on veya yirmi günde, Muaz b. Cebel ve Sa'd b. el-Munzir üç günde Kur'ân'ı hatmetmiştir.[14] Hz. Peygamber, okuyucu anlama nüfuz edemez diye Kur'ân'ı üç günden az bir zaman diliminde hatim etmeyi uygun görmemiştir.[15]

Mushaf bölümlemelerine kaynaklık ettiğini düşündüğümüz Hz. Peygamber ve sahabenin bu söz ve uygulamaları ile mevcut Kur'ân bölümlemelerini karşılaştırdığımızda rivâyetlerdeki bölümlemelerin bir kısmı ismen mushafta vardır. Ancak örneğin Hz. Peygamber'in, birden fazla sûreyi bir isim altında toplayıp, Kur'ân'daki bütün sûreleri içerecek şekilde, sûreleri "seb'u't-tuvel", "miûn", "mesâni", "mufassal" olarak bölümlemesine dair bir işaret mushafta yoktur. Anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber'in, sûreleri belli isimler altında toplaması ve Kur'ân'ın hatmedileceği gün sayısını farklı sayılarla bildirmesi emir niteliğinde değildir. O, sûreleri belli isim altında toplarken sûrelerin âyet sayısını dikkate almış, Kur'ân'ın hatmedileceği gün sayısında ise muhatabın durumuna göre tavsiyede bulunmuştur. Bu bölümlemeler şu an mushafta olmadığına göre belki de belli zaman dilimlerinde uygulanmış ancak bu bölümlemeler bağlayıcı görülmemiştir. Bir ihtiyaçtan doğan mushafın bölümlenmesi, Hz. Peygamber'in hadislerindeki bölümlemelerden seçilmiş veya ismen aynı

---

13 Ebû Zekeriyya en-Nevevî, "*el-Minhâc fi şerḥi Saḥiḥ-i Muslim b. Haccâc*" (Riyâd: Beytü'l- efkari'd-devliyye, ts.), 717. Mushaf bölümlemelerine esin kaynağı olduğunu düşündüğümüz rivâyetler genelde hadis eserlerinin namaz ve oruç bölümlerinde yer alır. Çünkü kıraat namazın bir rüknüdür. Hz. Peygamber ve sahabenin bu husustaki uygulamaları örneklik teşkil etmektedir. Kur'ân'ın Ramazan ayı ile ilişkisi ise onun Kur'ân ayı olarak da bilinen Ramazan ayında inmeye başlaması ve bu nedenle Müslümanların bu ayda Kur'ân ile daha fazla meşgul olmalarıdır. Söz konusu rivâyetler için bkz. Müslim, "Ṣiyam", 182, 184.

14 Dânî, "*el-Beyân*", 323-326.

15 İbn Mâce, *Sünen,* "İḳâmeti'ṣ-ṣalati ve sünneti fiha", 178; Ebû İsâ Muhammed et-Tirmîzî, *Sünen* (İstanbul: Dârü saḥnûn ve Çağrı Yayınları, 1992/1413), "Ḳırâât", 2949. Suyûtî, Hz. Peygamber'in ve sahabenin Kur'ân'ı bölümlemesine dair rivâyetlerin çoğunu "*İtkān*" adlı eserine toplamıştır. Suyûtî, *el-İtkān,* 324-327.

olsa da dayandığı esaslar bakımından farklı olan sonraki bölümlemelere bu rivâyetler esin kaynağı olmuş, işlevsel olan Müslümanlarca kabul görmüştür.

Ancak burada tekrar dikkat çekmek istediğimiz husus, Hz. Peygamberin bu bölümlemeleri emir veya genel geçer bir duruma değil, muhatabın durumuna göre tavsiye niteliği taşıdığıdır.[16] Zira Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin (ö. 95/714) valiliği dönemi (75-95/694-714)[17] ve sonrasında yapılan bölümlemelerin ilk nüvelerini teşkil eden bu tahziblerin bir kısmı mushafa yansımamış, rivâyetlerde kalmıştır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kanaatimize göre, bölümlemelerin mushafa yansıması bir ihtiyaçtan doğmuştur[18]. Zira nüzul döneminden uzaklaşılması, farklı kültürden insanların Müslüman olması nedeniyle tâbiûn dönemi; Kur'ân'ın öğrenilmesi, okunması, ezberlenmesi ve anlaşılması hususunda sahâbi dönemine göre daha fazla çabayı ve sistemli hareket etmeyi gerekli kılmıştır. İşte mushaf bölümlemeleri de bu çabaların bir ürünüdür. Tabi bu dönemde Kur'ân Müslümanların önünde bir kitap olarak hazır olduğu için sayısal nitelikli bölümlemelerin gerçekleşmesi daha kolay olmuştur. Bölümlemelerin mushafa yansımaya başladığı dönem olan Haccâc dönemi -ki bu tâbiûn dönemi içindedir- ve sonrasında âlimler[19] yukarıda zikredilen örnek bölümle-

---

16 Hz. Peygamberin sözlerinde Kur'ân okuma miktarının farklılık arz etmesi muhatabın durumundan kaynaklanmaktadır. Onun bu hususta tavsiyede bulunurken kişinin durumunu dikkate aldığını şu rivâyetten de çıkarmamız mümkündür: Bir adam Hz. Peygambere gelerek 'bana Kur'ân'dan bir şeyler okut' der. Hz. Peygamber "elif lam ra" ile başlayan üç sûreyi okumasını salık verir. Adam yaşının ilerlediğini, bunun diline ve kalbine ağır geldiğini söyleyince, Hz. Peygamber 'Ha mim' ile başlayan üç sûreyi oku' der. Adam bu da benim için zor olur, deyince 'sebbeha' ile başlayan üç sûreyi okumasını salık verir. En sonunda Peygamberimiz 'izazulzileti'yi okumasını tavsiye eder. Ebû Davûd, "*Sünen*", "Ramadan", 1399.

17 Haccac mushafa bu ameliyeyi Irak valisi sıfatıyla yaptırmıştır. O bu görevi, 75/694-95/713 yılları arasında deruhte etmiştir.

18 Örneğin âyet bölümlemeleri Huzelî'ye göre kıraatte vakf edilecek yerleri etkilemekte, namaz kıraatinde yarım âyet okumak yeterli görülmediği için söz konusu bölümleme bu kıraat açısından da gerekli olmaktadır. Suyûtî, "*el-İtkān*", 219.

19 Kanaatimize göre mushafta bölümleme işaretleri bir âlim tarafından değil, komisyon tarafından kolektif bir çalışma ile zamana yayılarak yapılmış gözükmektedir. Haccac'ın, Basra kurrasını/hafızlarını toplayarak onların içinden Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ebu'l-'Aliye (ö.93/711), Nasr b. Âsım (ö.100'den önce) Âsım el-Cahderi (ö.128/746), Mâlik b. Dinâr (ö.127/745)'ı seçmesi ve onlardan mushafın yarısını veya üç, dört, beş, altı ve yedide birini bulmalarını istemesi bu

meleri dikkate alarak mushafın okunmasında, ezberlenmesinde ve anlaşılmasında kolaylık olsun diye onu cüz, hizb, tahmis ve ta'şîr şeklinde ayırmışlardır.[20] Ayrıca daha sonraki dönemlerde rükû' alameti diye isimlendirilen bir bölümleme de yapılmıştır. Onlar bu bölümlemeleri yaparken bir kısmında âyet veya harf sayısını, diğer kısmında anlamı dikkate almışlardır. Diyanet ve Medine mushaflarının sûre ve âyet dışında kalan bölümlemelerine esas teşkil eden hususiyetler şu iki başlık altında toplanabilir:

A. Harf sayısı dikkate alınarak yapılan bölümleme: Cüz ve hizbdir.

B. Anlam dikkate alınarak yapılan bölümleme: Rükû' ve vakftır.[21]

Yukarıda belirtilen bölümlemelerden cüz ve hizb her iki mushafta yer alır. Kur'ân hıfzı ve öğretiminde ve sair okumalarda güncelliğini korur. "ع" harfi ile gösterilen rükû' bölümlemesi ise Medine mushafında yer almaz. Bu bölümleme için Diyanet mushafında "bir kıssanın veya konunun bittiği yeri gösterir ve namazda rükûya gidilecek en uygun yerdir" bilgisi vardır.[22] Şimdi bu bölümlemeleri, dayanakları ve işlevleri yönüyle Diyanet ve Medine mushafları özelinde inceleyelim:

2. MUSHAF BÖLÜMLEMELERI

2.1. Harf Sayısı Dikkate Alınarak Yapılan Bölümlemeler

Harf sayısı dikkate alınarak yapılan bölümleme cüz ve hizb idi. Hz. Peygamber ve sahabe "cüz" ve "hizb" kelimelerini Kur'ân bölümlemesi için kullanmıştır. Buna ilişkin birinci rivâyet özetle şöyledir: Abdullah b. Evs es-Sekafî dedesi Evs b. Huzeyfe'den naklediyor: "Sakîf kabilesi olarak Hz. Peygamber'i

---

işin bir komisyon tarafından gerçekleştirildiğini gösterir. Bu komisyonun içerisinde Selam Ebû Muhammed el-Himmani'nin de olduğu anlaşılmaktadır. Zerkeşî, "*el-Burhân*", 1:347-348. Karş. Omar Hamdan, "The Second Mesahif Project: A Step Towards The Canonization Of The Qur'ānic Text", in *The Qur'ān In Context. Historical And Literary Investigationsin To The Qur'ānic Milieu, e*d. Angelik Neurith et al (Boston: Brill, 2010), 802 v. dğr.

20 Bu bölümlemelerin dışında da bölümleme mevcuttur. Burada, mevcut mushafta olmayan sûre ve âyet sayısı esas alınan ve Kur'ân'ın yedi günde hatmedilmesi amaçlanan menzile bölümlemesi örnek gösterilebilir. İbn Ebî Davûd, "*Kitâbu'l-Meṣâhif*", 2: 477, 478.

21 Vakf konusu Kur'ân ilimlerine dair eserlerde "Kur'ân bölümlemesi" başlığı altında değil "Vakf ve İbtidâ" başlığı altında yer alır.

22 *Ḳur'ânu'l-Kerîm* (Diyanet), 611.

ziyarete geldik. Bizim için mescidde bir çadır kuruldu. Hz. Peygamber yatsı namazından sonra bize sohbet ederdi. Bir gece gelmekte gecikince nedenini sorduk. Peygamberimiz: "Kur'ân'dan okumakta olduğum cüzüm aklıma geldi, tamamlamadan gelmek istemedim"[23] buyurdu. Aynı rivâyete göre Evs b. Huzeyfe ashaba: "Kur'ân'ı nasıl bölümlüyorsunuz?" diye sormuş, onlar da Kāf sûresine kadar sırasıyla üç, beş, yedi, dokuz, on bir ve on üç sûre olarak bölümlediklerini, Kāf sûresinden sonraki kısmı ise "mufassal" olarak isimlendirdiklerini söylemişlerdir.[24] İkinci rivâyete göre ise Nâfi' b. Cubeyir b. Mut'im (ö. 99/717-718), Kur'ân'ı hizblere ayırmayan İbnu'l-Hâdi'yi (ö. 82/701)[25] bu hususta uyarmış Hz. Peygamber'in "Kur'ân'dan bir cüz okudum" sözünü hatırlatmıştır.[26] Burada dikkat edilmesi gereken nokta; rivâyetlerdeki cüz kelimesinin bu gün olduğu şekliyle yirmi sayfalık bir bölümü; hizb ifadesinin ise beş sayfa civarında bir kısmı göstermediğidir.

Sünen-i Ebî Davûd şârihi, Azîmâbâdî birinci hadiste; Hz. Peygamberin sözünde yer alan "cüz" kelimesinin başka nüshalarda "hizb" olarak da geçtiğini ifade eder. Evs b. Huzeyfe'nin ashaba, "Kur'ân'ı nasıl bölümlüyorsunuz?" sözü ise aynı şârihe göre; "Yerlerini nasıl belirliyordunuz?" demektir. Burada o hizb hakkında "Kişinin kendisi için belirlediği okuma miktarıdır" şeklinde açıklama yapar.[27] Azîmâbâdî, ikinci hadiste yer alan İbnu'l-Hâdi'nin "Kur'ân'ı bölmüyorum", Hz. Peygamber'in "Kur'ân'dan bir cüz okudum" ifadelerini ise şöyle şerh etmektedir: "Hizb; vird gibi kişinin namazda veya kıraatte kendisi için belirlediği şeydir. Hizbi (bölümlemeyi) kerih görme. Hz. Peygamber her cüzden (bölümden) kendine bir hizb (parça) edinirdi. 'Tahzibu'l-Kur'ân' ifadesi Kur'ân'ı bölümlere ayırmaktır. Hz. Peygamber'in sözündeki 'cüz'en' kelimesi hizb/bölüm manasınadır."[28] Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu iki

23 İbn Mâce, *Sünen,* "İķâmeti'ṣ-ṣalati ve sünneti fiha", 178.

24 Zerkeşî, "*el-Burhân",* 1:345; İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, "Ṣalah", 8663.

25 İbnü'l-Hâdî'nin asıl adı Abdullah b. Şeddad'dır. Eski Arap toplumunda âdet olduğu üzere, yolcu ve misafirlerin ışığı görüp evine konuk olmalarını temin etmek maksadıyla geceleri ateş yaktığı için "el-Hâdî" ismi verilen büyük dedesi Amr'a izâfetle İbnü'l-Hâdî diye de meşhurdur. Nevzat Âşık, *Abdullah b. Şeddad*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 2002), 136.

26 Ebû Davûd, "*Sünen*", "Ramaḍan",1392; İbn Ebî Davûd, *Kitâbu'l-Mesahif,* 2: 465.

27 Azîmâbâdî, "*Avnü'l-ma'bûd",* 4:270-272.

28 Azîmâbâdî, "*Avnü'l-ma'bûd",* 4:269.

kelime, "Kur'ân'ı bölümlere ayırma, örneğin sûreyi üçerli, beşerli grup yapma" anlamındadır.

Cüz ve Hizb

Diyanet ve Medine mushaflarındaki cüz bölümlemesi sayısal veriler çerçevesinde yapılmıştır. Cüz, söz konusu iki mushafta yirmi sayfalık bir bölüm[29] olarak karşımıza çıksa da bu bölümlemede sayfa sayısı esas alınmış değildir. Zira erken dönemdeki mushafların sayfa sayıları bir yana Kayışzâde Hâfız Osman Nûri'nin (ö.1894) yazdığı mushafların varak sayıları 410, 411, 327 olduğu ifade edilir.[30] Varak sayıları dikkate alındığında bu mushafların cüzlerinin yirmi sayfadan oluşmadığı anlaşılır. Öyle olsaydı -toplam otuz cüz olduğuna göre- 600 küsur sayfa (yani 300 varak) olması gerekirdi.

Öte yandan mevcut cüz bölümlemesinde sûre ve âyet sayısından hareket edildiği de söylenemez. Sûre sayısı esas alınsaydı Kur'ân'ın ortası, yirmi yedinci cüzün on altıncı sayfasındaki Hadid sûresi olurdu. Zira bu sûrenin Kur'ân tertibindeki sırası 57'dir. Aynı şekilde âyet sayısı esas alınsaydı 6236 âyet olan Kur'ân'ın yarısı, on dokuzuncu cüzün on dördüncü sayfasına denk gelen Şuarâ sûresinin 186. âyeti olurdu.[31] Bunlar esas alınarak bir sonraki adım gerçekleştirilse yani ikiye bölümlenen Kur'ân'ın her biri tekrar yarıya bölünse bölümler arasında eşitlik bakımından epeyce bir farklılık doğar. Kurraların belirlemesine göre kelime sayısı esas alındığında mushafın yarısı Hac sûresinin yirminci âye-

[29] Ancak kısa sûreler içeren son cüz, incelediğimiz her iki mushaf'ta da yirmi dört sayfadır. Çünkü her sûrenin başındaki besmele ve süsleme dört sayfalık fazlalığı beraberinde getirmiştir. Arap ülkelerinde ve Türkiye'de basılan mushaflarda âyet ve sûre bölümlemelerinde farklılık yoktur. Her ikisi de 6236 âyet, 114 sûredir.

[30] Muhittin Serin, "*Kayışzâde Hâfız Osman Nûri*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 25 (İstanbul: TDV Yay., 2002), 79. Öte yandan sayfa ile yakından alakalı olan satır sayısı da bu günkü gibi standart değildir. VIII/XIV yüzyıldan sonra, bilhassa Osmanlı dönemi mushaflarında, genelde her sayfada dokuz, on bir, on üç, on beş satır olarak belli bir düzene geçilmiştir. Her sayfa on beş satır halinde düzenlenmiş, sayfa sonunda âyetin tamamlandığı mushaflar; âyet, berkenar veya -hafızlara kolaylık sağladığı için- 'mushafu'l-huffaz' diye adlandırılmıştır. Bu düzenlemenin ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Muhittin Serin, "Mushaf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 31 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 252

[31] Âyet bakımından mushafın yarısı, Şu'arâ sûresinin 45-46. âyeti olarak gösterilmiştir. Suyûtî, "*el-İtkān", 152.* Ancak mevcut mushaflara göre yukarıda verdiğimiz yerdir.

tidir.[32] Bu da mevcut mushaftaki on yedinci cüzün on üçüncü sayfasına denk gelmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın eşit olarak bölümlenmesi söz konusu olacaksa bu ancak mevcut bölümlemede esas alınan harf sayısı ile mümkün olur.[33]

Burada bazı âlimlerin Kur'ân'daki sûre, âyet, kelime ve harfleri saymayı uygun görmediklerini belirtmeliyiz. Çünkü onlara göre sayım sonunda sayıların birbirlerini tutmaması, noksan veya fazla çıkması Kur'ân'ın kutsallığına gölge düşürebilir, Sehâvî ve Suyûtî bu görüştedir.[34] Huzelî'ye göre ise bazı kimseler âyetle ilgili yapılan sayımların faydalarını yeterince takdir edememişlerdir. Huzelî, Zağferânî'nin bunun kayda değer bir bilgi olmadığını kendilerini gündemde (pazarda) tutmak isteyenlerin işgüzarlıkları olduğu yönündeki görüşünü aktarır. Huzelî, durumun böyle olmadığını söyleyerek sözlerine şöyle devam eder: "Âyet sayımının en önemli faydası vakf edilecek yeri gösteriyor olmasıdır. Zira namazda âyetin ortasında durarak rükûya gitmek icmaen onun sıhhatini zedeler. Ayrıca birçok âlim âyetleri birer, bazısı üçer, bazısı da yedişer âyet olarak gruplamıştır. Çünkü Kur'ân'ın i'cazı en az bir âyetle mümkündür".[35]

Kur'ân âyetleri, kelimeleri veya harflerinin sayımına ilişkin yapılan bu değerlendirmeler bir yana, Kur'ân, sahabe sonrası insanların önünde bir kitap olarak durduğuna göre bu insanlar özellikle Kur'ân öğretiminde, hatmetme ve hıfzetmede, sair zamanlardaki kıraatlerde belli bölümlemelere gereksinim duyacaklardır. Vahiyle iç içe yaşayan Hz. Peygamber ve sahabe, bölümlemeye

32 Suyûtî, "*el-İtkān*", 154; Şu'be'nin Ebû Avane'den rivâyet ettiğine göre sahabeden bazıları Kur'ân'ı âyet, kelime ve harf olarak bölümlemiştir. Âyet, kelime ve harf bölümlemesi yapanlar sırasıyla Hz. Osman, Ubey b. Ka'b ve Muaz b. Cebel'dir. Dânî, "*el-Beyân*", 307.

33 Nitekim Dânî, konuya girişte Haccac'ın Kur'ân'ı harf üzere bölümlemesine ilişkin rivâyete yer verir ve bazı bölümlemelerin kaçar harften oluştuğuna dair bilgiler de aktarır. Dânî, "*el-Beyân;* 300, 310, 312. Harf esas alınarak yapılan bölümlemede bölümleme yeri, kelime veya âyet ortasına gelmiş olabilir. Bu durumda muhtemelen âyet başı esas alınmıştır. Çünkü hiçbir cüz ve hizb kelime veya âyet ortasından başlamaz.

34 Suyûtî, "*el-İtkān*", 153. Gerçekten de Kurra bu işi hayli abartarak Kur'ân'da her bir harfin sayısını bulmaya çıkarmıştır. Bk. İbnü'l-Cevzî, "*Fünûnü'l-efnân*", 94-101.

35 Suyûtî, "*el-İtkān*", 152. Mushaf'ın harf temelli bölümlenme biçimine eleştiri getirilebilir. Ancak insanın tabiatı ve Kur'ân'ın yapısı herkesin üzerinde anlaşabileceği bir bölümleme yapmanın zorluğuna işaret etmektedir. Zamanla kabul görse de Kur'ân üzerinde yapılacak herhangi bir işlem genelde onun kutsallığı ile ilişkilendirildiği için Kur'ân öğretimi ve anlama faaliyetleri çoğu zaman mevcut bölümlemeler üzerinde yürütülmeye çalışılmıştır.

ihtiyaç duymuşsa sonraki zamanda yaşayanlar kendi durumlarına uygun olarak bölümlemeye haydi haydi ihtiyaç duyacaklardır. Bu bölümlemelerin eşit olması veya aralarında çok fazla uçurum olmaması Kur'ân'la ilgili söz konusu etkinliklerde bir disiplin, düzen ve kolaylık sağlar. Bu yüzden mevcut cüz ve hizb bölümlemesi Kur'ân'ı kitap üzerinden okuyan bizler için gerekli gözükmektedir. Bu bölümlemelere ilişkin ilk girişimlerin Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî'nin valiliği dönemine kadar uzandığını yukarıda belirtmiştik.

Raşid el-Himmânî'nin anlattığına göre Haccâc, içinde Himmânî'nin de bulunduğu bir grup hafızı toplamış, onlara Kur'ân'ın harflerini saydırmış, Kur'ân'ın iki, üç, dört ve yedide birini bulmalarını istemiştir. Diğer bir ifadeyle onu iki, üç, dört ve yediye eşit olarak bölümlemelerini emretmiştir. Âsım el-Cahderî (ö. 128/746) ve Humeyd b. Kays el-A'rec (ö.130/748) Kur'ân'ı ikiden ona kadar olan sayılara eşit olarak bölümlediklerini söylemişlerdir.[36] Bu bilgilerin yanı sıra İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin *Fünûnü'l-efnân fî 'acâibi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*'ında[37] bölümlemeye ilişkin var olan bilgiler Diyanet ve Medine mushafındaki cüz ve hizb bölümlemelerinin oluşumu hakkında fikir verir niteliktedir.

İbnu'l-Cevzî'nin bu eserinde yer alan bilgilere göre, âlimler Kur'ân'ı ikiden altmışa kadar belli sayılara eşit olarak bölümlemiştir. Altmış bölüm üzerinde bölümlemeler yaparak 120 ve 240 eşit bölümlemeyi elde etmişlerdir. Her bir bölümlemenin başlangıç ve bitiş yerlerini sûre ve âyet bazında göstermişlerdir. Anladığımız kadarıyla âlimler önce Kur'ân'ı iki, üç, beş, yedi ve dokuza bölümlemiş; bunları da ikiye bölümleyerek dört, altı, on, on dört ve on sekiz eşit bölümlemeyi elde etmişlerdir. On sekizi dışarıda bırakarak bunları da ikiye bölmüşler sekiz, on iki, yirmi, yirmi sekiz eşit bölümlemeye ulaşmışlardır. Sekiz ve

---

36 İbn Ebi Davûd, "*Kitâbu'l-meṣâḥif*", 2:464-470. İsmail Hakkı Bursevî, 'Kurra Kur'ân'ı Haccac zamanında otuz cüze ayırdığında onu yediye de bölümlemiştir" şeklinde rivâyetin olduğunu söylemiştir. İsmail Hakkı Bursevî, "*Tefsiru ruḥu'l-beyân*" (İstanbul: Eser Neşriyat, 1389), 9:98. Ancak "Şamile" adlı programdan yaptığımız taramada bu bilginin geçtiği başka bir kaynağa ulaşamadık.

37 İbnü'l-Cevzî, "*Fünûnü'l-efnân*", 102-121. İbnu'l-Cevzî, bir bölümlemenin farklı yerde bittiğine dair rivâyet varsa ona da yer vermiştir. Bazen "kıle" formunda getirdiği rivâyetlerin işaret ettiği yerler mushaftaki bölümlemeyle örtüşmektedir. Benzer bölümlemeleri, Dânî'nin "*el-Beyân*", Sehâvî'nin "*Cemâlu'l- Ḳurra*" adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Dânî, "*el-Beyân*", 300-320; Sehâvî, "*Cemâlu'l- Ḳurra*", 124-186.

on iki bölümün her birini tekrar bölümleyerek on altı ve yirmi dört eşit bölümlemeye varmışlardır. On bölümün her birini üçe bölümleyerek otuzu; otuz bölümün her birini ikiye bölümleyerek altmışı; altmış bölümün her birini ikiye bölümleyerek yüz yirmiyi; yüz yirmi bölümün her birini ikiye bölümleyerek iki yüz kırk eşit bölümü bulmuşlardır.

Diyanet ve Medine mushafına cüz açısından baktığımızda, bu mushaflar eşit bir şekilde otuza bölümlenmiştir. Söz konusu iki mushafta dört, yedi, on bir ve yirmi altıncı cüzler hariç diğerleri aynı yerden başlar. Farklı olan bu cüzlerin iki mushaftaki başlama yeri şöyledir: Diyanet mushafında dört, yedi ve on birinci cüz sırasıyla, Âl-i İmrân 3/92, el-Mâide 5/83, Tevbe 9/94'den; Medine mushafında ise aynı cüzler bu sûrelerin bir âyet sonrasından başlar. Yirmi altıncı cüz Diyanet mushafında Câsiye 45/32'den; Medine mushafında ise Ahkāf 46/1'den başlar.

Hizbe gelince yukarıda belirtildiği üzere Hz. Peygamber ve sahabe uygulamalarında hizb; cüz gibi mushafın bölümlenmesi için kullanılan genel bir ifadedir. Hz. Peygamber bir sözünde, "Kur'ân'dan hizbini (günlük okuması gereken bölümü) okuyamayan sabah namazı ile öğle namazı arasında okusun, gece okumuş gibi sevab alır"[38] buyurmuştur. Bu söz, o dönemde sahabenin durumlarına göre kendilerine hizbler belirlediğine işaret eder.[39]

Bölümleme bakımından hizb, cüzle yakından ilgilidir. Zira o, otuza bölümlenerek "cüz" diye isimlendirilen bölümlerin yeniden bölümlenmiş halidir. Onda da cüz gibi harf sayısı esas alınmıştır. Hizblerin âyet veya sayfa sayısı bakımından eşit olmaması bu tespiti doğrular mahiyettedir. Örneğin; hizbler genelde beş sayfa civarındadır. Ancak Diyanet mushafında yedinci cüzün birinci hizbi dört sayfa; Medine mushafında buna karşılık gelen "hizb on üç"ten aynı hizbin "nisfu'l-hizbi"ne kadar olan bölüm dört buçuk sayfadır. Diyanet mushafında aynı cüzün üçüncü hizbi altı sayfa; Medine mushafında buna karşılık

[38] Müslim, *Saḥiḥ,* "Ṣalati'l-müsâfirîn", 142; Ebû Ya'la el-Mevsilî. *Müsnedü Ebi Ya'la el-Mevṣilî.* nşr. Mustafa Abdulkadir Ata (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.), 1:120; İbn Ebi Davûd es-Sicistânî, *Kitâbu'l-meṣâḥif,* 2:464; Muhammed Abdulazim ez-Zerkānî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l- Ḳur'ân,* nşr. Fevvaz Ahmed Zemerli (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1995/1415), 1:334.

[39] İbn Manzûr, hizbi vird ile karşılar ve Kur'ân okurken veya namaz kılarken kişinin belirlediği şey (bölüm) olarak anlar. İbn Manzûr, "*Lisânu'l-'Arap*", 2: 853.

gelen "hizb on üç"ün "nisfu'l-hizbi"nden "hizb on dörd"e kadar olan bölüm de altı sayfadır. İki mushafta aynı yere denk gelen hizblere âyet açısından bakıldığında örneğin, beşinci cüzdeki hizblerin âyet sayısı şöyledir: Diyanet mushafında ilk hizb otuz dört âyet, ikinci hizb otuz âyet, üçüncü hizb yirmi altı âyet, dördüncü hizb otuz dört âyettir.[40] Hizbler, sayfa ve âyet açısından birbirlerini tutmadıklarına göre bu bölümlemede sayfa ve âyet sayısı esas alınmış değildir.

Diyanet mushafında hizb, bir cüzün dörtte biridir ve her cüz için rakam birden başlar. Ama cüz başı "hizb 1"i gösterdiği için "hizb 1" ifadesi ayrıca yazılmaz. Hizb, hizb işaretinin satırında bulunan âyetle başlar, başlangıç yeri özel bir işaretle gösterilmez. Mushaf sonunda toplam hizb sayısı belirtilmemiş olsa da her cüz dört hizb, otuz cüz toplam yüz yirmi hizb içerir. Bu, İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân*'ında sûre ve âyet olarak yerlerini gösterdiği yüz yirmi bölümdür.

Medine mushafında hizb, bir cüzün yarısıdır. Diğer bir deyişle bir cüz iki hizbdir. Otuzuncu cüzde altmışıncı hizb kaydı yer alır. Bu mushafta hizbin başlangıcı özel bir işaretle âyet başında gösterilir. Ayrıca her hizbin yarısı (nisfu'l-hizb), dörtte biri (rub'u'l-hizb) ve dörtte üçü (selasetu erba'i'l-hizb) belirtilir. Dolayısı ile bu mushaftaki hizb bölümlemesi her cüzdeki iki hizbin dörde bölünmesi ile cüz bağlamında sekize, mushafın tamamında iki yüz kırka ulaşır.[41] Bu, İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân*'ında sûre ve âyet olarak yerlerini gösterdiği iki yüz kırk bölümdür.

Diyanet ve Medine mushafı hizb açısından karşılaştırıldığında her cüzde aynı yerden başlayan dört hizb vardır. Daha açık ifade ile Diyanet mushafının dört hizbiyle Medine mushafının iki hizbi ve bu iki hizbin nısfı (yarısı) örtüşmektedir. Her iki mushaftaki hizb bölümlemelerini ve örtüştükleri yerleri, hizb

---

40 Bu hizblerin Medine mushafındaki âyet sayıları aynıdır. Hizblerin bu mushaftaki isimleri sırasıyla 9. Hizbin yarısı, 10. Hizb, 10. Hizbin yarısı, 11. Hizb'dir.

41 Kur'ân'ın yüz yirmi ve iki yüz kırka bölümü kıraat ilminde kari'nin kıraati "ifrad" ve "cem" olarak almasında bir ölçü kabul edilir. Suyûtî, "*el-İtkān*", 217. Ayrıca Muhammed Hamidullah, Arap ülkelerinde basılan mushafta cüzlerin 8 hizbe ayrılmasını Mâliki mezhebinin teravih namazı rekât sayısı ile ilişkilendirir. Ona göre Mâliki mezhebi teravih namazını 8 rekât kılmayı benimsemekte, 8 rekâtta bir cüzü okuyabilmek içinde her cüzü iki hizbe, her hizbi 4'e ayırarak rekât sayısı kadar bölüm oluşturmaktadırlar. Muhammed Hamidullah, "*Kur'ân Tarihi*", trc. Salih Tuğ (İstanbul: Beyan Yay.1993), 104.

işaretlerinde yer alan ifade kalıpları ile ikinci cüz örneğinde şu tabloda gösterebiliriz[42]:

	Diyanet Baskısı	Medine Mushafı
İkinci Cüz	**el-Bakara 2/142'nci âyet.** İkinci cüz bu âyetle başlar. Burada 'Cüz 2' ifadesini içeren cüz gülü vardır. Bu, hizb 1'in başlangıcı kabul edilir. Ayrıca 'hizb 1'i gösteren hizb gülü yoktur.	**el-Bakara 2/142'nci âyet.** İkinci cüz bu âyetle başlar. Burada 'Cüz 2, hizb 3' ifadesini içeren bir gül vardır.
		Hizb 3'ün dörtte biri, el-Bakara 2/158. Hizb bölümünü gösteren gül mevcuttur.
	Hizb 2, el-Bakara 2/177.	**Hizb 3'ün yarısı, el-Bakara 2/177.**
		Hizb 3'ün dörtte üçü, el-Bakara 2/189.
	Hizb 3, el-Bakara 2/203.	**Hizb 4, el-Bakara 2/203.**
		Hizb 4'ün dörtte biri, el-Bakara 2/219.
	Hizb 4, el-Bakara 2/223.	**Hizb 4'ün yarısı, el-Bakara 2/223.**
		Hizb 4'ün dörtte üçü, el-Bakara 2/233

Görüldüğü üzere Diyanet ve Medine mushafları hizb açısından karşılaştırıldığında, Diyanet mushafında bir cüzdeki dört hizb, diğer mushaftaki sekiz bölümlemeden dört tanesi ile aynı yere rastlar. Medine mushafında denk gelen hizblerin biri cüz başı diğeri cüzün ortasıdır. Rastlayan diğer yerler ise bu hizblerin nisfu'l-hizbleridir (ortalarıdır).

Ancak iki mushafta; dört, yedi, on bir, yirmi altı ve otuzuncu cüzlerdeki hizb ve nisfu'l-hizbler bazı yerlerde örtüşmemektedir.[43] Otuzuncu cüz dışarıda bırakılırsa hizb yerleri farklı olan bu cüzlerin -yukarıda belirtildiği üzere- cüz başlangıcı da farklıdır. Çünkü ikisi birbiri ile ilişkilidir. Otuzuncu cüzde ise sûrelerin kısa oluşu hizbleri belli bir ölçüye göre belirlemeyi zorlaştırmıştır. İki mushafta aynı yerden başlaması gerektiği halde kısmen farklılık arz eden yerler şu tablo ile gösterilebilir[44]:

---

42 İkinci cüz örneğinde her iki mushaftaki hizblerin görünümü. Söz konusu iki mushafta örtüşen hizbler kalın yazı tipi ile gösterilmiştir. Bu hizblerin veya hizb bölümlerinin iki mushafta da simgeleri (gülleri) mevcuttur.

43 İki mushafta otuzuncu cüzdeki sayfa başlangıç ve bitiş yerleri çoğu zaman birbirini tutmamaktadır.

44 İki mushafta 4, 7, 11, 26 ve 30. cüzdeki bazı hizblerin farklı yerden başladığını gösterir tablo. Tabloda 'H' rumuzu hizbi, bu rumuzun yanındaki sayı, hizb numarasını göstermektedir. Medi-

		Diyanet Baskısı					Medine Mushafı			
Hizbler	4'üncü cüz	***H1***	H2	H3	H4		***H7***	1/2	H8	½
		3/92	3/133	3/171	4/1		***3/93***	3/133	3/171	4/1
	7'nci cüz	***H1***	H 2	H 3	H 4		***H13***	1/2	H14	½
		5/83	5/109	6/36	6/74		***5/82***	5/109	6/36	6/74
	11'inci cüz	***H1***	***H2***	***H3***	H4		***H21***	***1/2***	***H22***	1/2
		9/94	***9/123***	***10/31***	10/71		***9/93***	***9/122***	***10/26***	10/71
	26'ncı cüz	***H1***	***H2***	***H3***	***H4***		***H51***	***1/2***	***H52***	***1/2***
		45/32	***47/1***	***48/17***	***50/1***		***46/1***	***47/10***	***48/18***	***49/14***
	30'uncu cüz	*H1*	***H2***	***H3***	***H4***		H59	***1/2***	***H60***	***1/2***
		78/1	***83/1***	***89/1***	***98/1***		78/1	***82/1***	***87/1***	***94/1***

Türkiye'de Kur'ân okuma faaliyeti genelde hizb değil sûre veya cüz esas alınarak yapıldığından bir de Diyanet mushafında hizbin hangi ayetten başladığı bir işaretle değil, sayfa kenarında hizb gülü ile gösterildiğinden bu mushaf ile Medine mushafındaki farklılık pek dikkat çekmemektedir. Öte yandan bu, ictihâdî bir durum olduğu için mushafın kutsallığı ile ilişkilendirilmeyecektir.

2.2. Anlam Merkeze Alınarak Yapılan Bölümlemeler

Bu başlık altında Diyanet mushafında yer alan rükû' bölümlemesini ele alacağız. "ع" harfi ile gösterilen bu bölümleme bir taraftan mushafta vakf işaretleriyle zikredildiği için vakf işareti olarak algılanabilmekte diğer taraftan "aşr" olarak da bilindiği için "ta'şir"le karıştırılabilmektedir. Rükû' alametinin vakf ve ta'şirle ilgisine değindikten sonra bu bölümlemenin konuluşuna esas olan mana hususiyeti üzerinde duracağız.

ne mushafında, hizb ve numaranın sağ tarafında yer alan kesirli sayılar hizbin ikiye bölünmüş halidir. Her iki mushaftaki hizb ve hizb numarasının altında yer alan sayı ise hizbin başladığı yerin sûre ve âyet numarasıdır. İki mushaftaki cüzlerde örtüşmeyen hizbler ve yerleri kalın yazı tipi ve italik olarak gösterilmiştir.

Rükû‘

Mushafta yer alış biçimi dikkate alındığında “Rükû‘ alameti”[45] şöyle tanımlanabilir: Bir kıssayı veya kıssanın bir sahnesini içeren, bir veya daha fazla konuyu içinde barındıran, çoğunlukla bir sayfadan oluşan âyet gruplarıdır.[46] Mushaf’taki toplam sayısı 576[47] olan ve “ع” harfi ile gösterilen rükû‘ bölümlemesi, rükû‘ kelimesinin son harfi olan “ع” ile ilişkilendirilerek “rükû alameti” şeklinde kavramlaşmıştır. Bu işaretin, bir vesile ile okunan “aşır”dan alındığı da söylenmiştir[48]. Ancak rükû‘ bölümlemesini esas alan günümüzdeki “aşır” ile on âyetlik bölümlemenin ismi olan “aşr” karıştırılmamalıdır. Çünkü rükû bölümlemesi genelde on civarı âyetten oluşsa da Diyanet mushafında en az iki, en fazla elli civarında âyet[49] olmak üzere üç, dört, beş, altı âyetten oluştuğu da görülür.[50]

---

45 Bu işaret Diyanet mushafında “Fi keyfiyeti’s-Secavendi’l-vaḳi‘ fi’l- Ḳur’âni’l- Kerim” başlığı altında yer alır. Medine mushafında ise ne mushafın içinde ne de ‘Alamatu’l-vakf’ başlığı altında “ع” harfi vardır. ‘Alamatu’l-vakf’ sayfa numarası olmaksızın bu mushafın sonunda “Rivâyetu haẕe’l-mushaf” ana başlığı altında sûrelere ait çizelgeden önce yer almaktadır.

46 Diyanet mushafında rükû‘, “bir konunun veya kıssanın bittiği yer” şeklinde genel bir ifadeyle tanımlanmaktadır. Ancak yukarıda yaptığımız tanım mushaftaki rükû‘ bölümlemesine daha uygun gözükmektedir. Zira söz konusu bölümleme bazen bir, bazen de iki veya daha fazla konu içerebilmektedir. Örneğin; el-Bakara 2/162-169. âyetler rükû‘ alameti ile işaretlenmiştir. Bu gruptaki âyetlerde İsrailoğulları’na verilen nimet, Hz. İbrahim’in sınanması ve duası, oğlu İsmail ile Kabe’nin temellerini yükseltmeleri ve Allah’a yakarışları konu edilir. Aynı şekilde bu bölümlemenin olduğu yerlerde bazen kıssa tamamen bitmemekte kıssanın başka bir sahnesine geçilmektedir. Buna ilişkin olarak mushafta toplam on üç buçuk sayfa olan ve 11 rükû‘ bölümlemesi içeren Yûsuf sûresindeki kıssayı örnek verebiliriz. Buna ilişkin diğer örnek, Hz. Musa ve salih kul arasında geçen kıssadır. Bu kıssa el-Kehf 18/ 60-82 âyetleri arasında yer alır. Bir kıssanın yer aldığı bu âyetler grubunda biri 70 diğeri 80’nci âyette olmak üzere iki rükû‘ vardır. İkinci rükû‘, kıssanın farklı bir sahnesine geçildiğini gösterir. Öte yandan “munâsebâtu’l âyi ve’s-suver” başlığı altında ifade edilen sûrelerin kendi içerisinde bir bütünlük arz ettiği hatta sûreler arası irtibatın olduğu hususu hatırlanırsa rükû‘ bölümlemesinin yoruma açık olduğu anlaşılmış olur. Âyetler ve sûreler arasındaki irtibat için bkz. Suyûtî, “*el-İtkān”,635, 636.*

47 Demirhan Ünlü, “*Kur’ân-ı Kerim’in Tecvidi”* (Ankara: Elif Matbaacılık Sanayi, 1975), 167.

48 Rahim Tuğral, “*Ana Hatlarıyla Tecvid”* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Yay., 2009), 90. İsmail Karaçam tilavet miktarını belirlemede pratik olarak iki “ع” arasını esas almayı salık vermektedir. İsmail Karaçam, “*Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri”* (İstanbul: İfav Yay., 2009), 445-446.

49 İki, üç, dört âyetlik rükû‘ bölümlemesi tahmin edileceği üzere uzun âyetlerde, elli civarında olan rükû‘ bölümlemesi ise daha çok kısa âyetlerde olmaktadır. İki âyetlik bölümlemeye örnek

Bu bölümleme Diyanet mushafında "Kur'ân'daki Secavend'in Mahiyeti" başlığı altında yer alır. Burada 'secavend', Kur'ân'daki vakf işaretlerinin büyük bir bölümünü belirleyen Tayfur es-Secavendî'ye (ö. 560/1164) nispetle 'vakf işareti' anlamında kullanılmıştır. Ancak söz konusu yerde "ع" işareti Tayfur es-Secavendî'nin belirlediği vakf işaretleri arasında yer aldığı için bu işaretin de onun tarafından belirlendiği izlenimi uyanmaktadır. Bilindiği üzere Secavendî, sadece 'م, ط, ج, ز, ص' harflerini vakf yapılacak/yapılabilecek yerleri göstermesi için; "لا" harfini de vakf yapılmayacak yeri göstermesi amacıyla belirlemiştir[51]. Öyleyse "ع" Secavendî'nin vakf işareti olarak belirlediği işaretlerden değildir.

Bu bölümleme mushafta vakf işaretleri arasında yer aldığına göre Secavendî'nin dışındaki müelliflerin vakf ile ilgili eserlerine bakılabilir. Örneğin İbn Enbârî (ö.328) vakfı üçe ayırır: Vakf-ı tâm, vakf-ı ḥasen, vakf-ı ḳabiḥ. O, belirlediği bu vakıfların âyetlerdeki yerlerini gösterir.[52] Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) de İbn Enbârî gibi vakfı üçe ayırır. Ancak vakf-ı ḥasen yerine vakfı

Bakara sûresi 60-61;282-283. âyetlerdir. Elli civarında âyetlik bölümlemeye örnek es-Sâffât 22-74'dür. Bu âyetler bir rükû' bölümlemesinden oluşur ve toplam 53 âyettir.

50 Üç âyet olan rükû bölümlemesine örnek, en-Nisâ 4/23-25; el-A'râf 7/127-129; el-Hac 22/23-25; 4 âyet olan rükû bölümlemelerine örnek: en-Nisâ 4/88-91, 97-100; el-En'âm 6/91-94, 151-154; el-A'râf 7/148-151;Tevbe 9/119-122; el-Hicr 15/22-25. 5 âyet olan rükû bölümlemelerine örnek: Âl-i İmrân 3/144-148; en-Nisâ 3/172-176; el-Mâide 5/116-120; el-En'âm 6/51-55; el-A'râf 7/54-58; el-Hac 22/34-38. Rükû' bölümlemesi sayfa açısından incelendiğinde Diyanet mushafında genelde yaklaşık bir sayfa olarak karşımıza çıkar. Ancak yarım, bir buçuk, iki sayfa olanları da vardır. Yarım sayfa olanlara örnek: el-A'râf 6/127-129; Yûsuf 12/1-6; el-Hac 22/23-25; eş-Şu'arâ 26/1-9. Bir buçuk sayfa olanlara örnek: en-Nisâ 4/1-10; el-Mâide 5/1-5; el-En'âm 6/71-82, 155-165; el-A'râf 7/73-84. İki sayfa olanlara örnek: Bakara 2/197-210; el-Mâide 5/12-19, 67-77; el-En'âm 6/130-140; es-Sâffât 37/22-74. Bu bilgiler rükû' bölümlemesinde âyet ve sayfa sayısının esas alınmadığını gösterir.

51 Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, "*Kitâbu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ*", *n*şr. Muhsin Haşim Derviş (Ürdün: Dâru'l-menâhic, 1422/2001), 169. Bilindiği gibi mevcut mushafta, tam, kâfî, ḥasen, ḳabiḥ şeklinde ifade edilen vakf çeşitleri değil; Secavendi'nin belirlediği vakf işaretleri yer alır. Kanaatimize göre Secavendi'nin belirlediği vakf işaretlerinin tercih edilmesi; vakf edilecek yerleri belli harflerle göstermesi ve ortalama Kur'ân okuyucusunun nerede durup durmayacağını kolayca anlaması ile yakından alakalıdır.

52 İbnu'l-Enbârî, "*Kitâbu iḍaḥi'l vaḳf ve'l-ibtidâ fi kitabillahi azze ve celle*", nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan (Dimeşk: Mucemme'u luġati'l-'Arabiyye, 1391/1971), 231-487.

kâfî ismini kullanır.[53] Ancak ikisi de vakf için bir rumuz, işaret belirlemez. Ebu Caʻfer en-Nehhâs (ö. 338/950)[54] ve Ebu'l-ʻAlâ (ö. 599)[55] ise vakf çeşitlerini alametleriyle birlikte belirler ama bu harfler içerisinde "ع" yoktur.

Rükûʻ alameti, Kur'ân bölümlemelerine kaynaklık ettiğini var saydığımız rivâyetlerde, Kur'ân ilimlerine ilişkin eserlerin taksim, tahzib, vakf ve ibtidâ başlıklarında yer almamaktadır. Aynı şekilde vakf ve ibtidâya ilişkin müstakil eserlerde de bu konuya rastlayamadığımızı belirtmeliyiz.[56] Bu bölümleme işareti, Hindistan-Pakistan bölgesinde basılan mushafta da bulunmaktadır. Hindistanlı Muhammed Sâdık el Hindî "ع" rumuzu hakkında; onun rükû alameti olduğunu[57], bu rumuzun Kur'ân'da toplam 540 tane olduğunu[58], her bir sûrenin içerdiği rükû sayısını[59] söylemekle yetinmiştir. Bu bölgede basılan mushaflarda "ع", bölümleme işareti olarak bulunmasına rağmen İngilizce-Urduca tecvid kitaplarında, İngilizce tecvid ekiyle basılan mushaflarda vakf alametleri başlığı altında bu bölümlemeye ilişkin bir açıklama bulunmamaktadır.[60] Ancak Pakis-

---

53 Muhammed el-Muhtar Veled Ebbâh, "*Tariḫü'l-ḳırâât fi'l-maşriḳ ve'l-maġrib*" (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ʻilmiyye, 2008), 280-285. Ancak buradan İbn Enbârî'nin vakfı hasen olarak belirlediği yerleri o, vakf-ı kâfi olarak belirlemiştir, sonucu çıkarılmamalıdır.

54 Karaçam, "*Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*", 333 (en-Nahhas'ın *Kitâbu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ,* 5:3/a vd'den naklen).

55 Karaçam, "*Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*", 336-337 (*Kitâbu't-tecvîd min kelâmi'l-mecîd*, 5;35/a'dan naklen).

56 Ebû Caʻfer Muhammed b. Saʻdan Kûfî, "*el-Vaḳf ve'l-ibtidâ fi kitâbillahi azze ve celle*", nşr. Ebû Bişr Muhammed Halil (Dubai: Merkezu cumʻati'l-Mâcid, 1423/2002); İbnu'l-Enbârî, "*Kitâbu iḍaḥi'l vaḳf ve'l-ibtidâ fi kitâbillahi azze ve celle*", nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan (Dimeşk: Mucemmeʻu luġati'l-ʻArabiyye, 1391/1971); Ebû ʻAmr ed-Dânî, "*el-Muktefâ fi'l-vaḳf ve'l-ibtidâ*", nşr. Yusuf Abdurrahman el-Merʻaşli (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1407/1987); Ebü'l-Kāsım Yusuf b. ʻAli b. Cebbare el-Hezelî, "Kitâbu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ", nşr. Ammar Emin el-Dedev, "*Mecelletu'ş-şerîʻatu ve'l-ḳanun*", sy. 34 (Nisan 1429/2008); Ebu'l-Esbağ İbn Tahhan, "*Nizâmü'l-edâ' fi'l vaḳf ve'l ibtidâ*", nşr. Ali Huseyn el-Bevvab (Riyad: Mektebetu'l- meʻarif, t.siz).

57 Muhammed Sâdık Hindî, "*Kunûzu elṭâfi'l-burhân fi rumûzi evḳâfi'l-Ḳur'ân*" (Kahire: Matbaʻatu'l-Kasteliyye, 1286/1870), 24.

58 Hindî, *Kunûz,* 16.

59 Hindî, *Kunûz,* 10-14.

60 Bu mushaftaki "ع"ın yerleri Diyanet mushafıyla aynıdır. Ancak Pakistan basımı mushafta her sûrenin sonunda da "ع" vardır. "ع", vakf alametinin anlatıldığı yerde bulunmaz. *Tajweed Rules To Be Observed When Reciting The Holy Qur'ān* (Delhi: M. Ashıqeen & Co Publishers of Holy Qur'ān and Islamic Books. ts.), **26-27.**

tan asıllı Mevlana Müfti Muhammed Şafi, "*Maarifu'l-Kur'ân*" adlı tefsirinin girişinde bu konuya ilişkin özetle şöyle demektedir: "Rükû' bölümlemesi, yüce Kur'ân'ın içeriği dikkate alınarak belirlenmiş, bir bildiri sonuna yerleştirilmiş işarettir. Bütün çabalara rağmen bu mütevâzi yazar, bu işaretin kim tarafından ve ne zaman belirlendiğine dair orijinal bir şey bulamamıştır. Bu işaretin amacı, özellikle teravih namazlarında bir rekâtta okunabilecek ortalama âyet miktarlarını göstermektir."[61]

Bu bölümlemenin el yazması mushaflardaki izi sürülerek en erken hangi mushafta yer aldığı tespit edilebilir. Biz tıpkıbasımı yapılan Ahmed Şemseddin Karahisârî'nin (ö. 963/1556) yazdığı mushafta 'aşr gülünün olduğunu ancak bunun rükû' bölümlemesi ile örtüşmediğini[62] belirtmekle yetineceğiz. Karahisârî'nin yazdığı mushafta, Yâsîn sûresi 11 ile 20. âyetler arası iki 'aşr gülü ile gösterilmiştir ki on âyettir. Aynı sûrenin ilk on âyeti de 'aşr olmaktadır. Ancak Diyanet mushafında bu âyetlerin civarında yer alan rükû bölümlemesi 1-12. âyetler ve 13-32. âyetlerdir. Buna göre bu mushaftaki 'aşr güllerinin rükû' bölümlemesini göstermediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan bu bölümlemenin "Hz. Peygamber'in namazında rükûya gittiği yerleri gösterdiği iddia edilmiştir."[63] Ancak rivâyetlerde rükû' bölümlemesine rastlayamadığımızı belirtmiştik. Bu görüş Hz. Peygamber'in namazdaki kıraat miktarını konu edinen rivâyetlere dayanıyor olabilir. Bunu görmek için

---

https://archive.org/details/HolyQuranWithColorCodedWww.eelm.weebly.com-skype-id-azharmea.Erişim Şubat 2017. Bununla birlikte sûrelerin mushaf tertibi ve iniş sırasına göre sıralamasını içeren tablolarda surelerdeki rükû bölümlemesinin sayısına yer verilmiştir. http://www.islamicstudies.info/quran/quranstructure.htm. Erişim tarihi 25.01.2017.

61 Maulana Mufti Muhammad Shafi, *Maarifu'l-Qur'ān*, trans. Prof. Muhammad Hasan Askari and et al. (Karachi: Maktaba-e-dârul-'ulûm, ts., 33-34. Erişim Şubat 2017. http://www.nooresunnat.com/complete qurqn Download.php.

62 Karahisârî'deki aşr bölümlemesi ile Diyanet mushafındaki ruku bölümlemesine dair karşılaştırmaya birkaç örnek daha vermek istiyoruz. Grup olarak vereceğimiz sûre ve âyet numaralarının ilki Karahisârî'deki "aşr"ı diğeri ise Diyanet mushafındaki rükû' bölümlemesini göstermektedir. el-Bakara 2/11-20, 7-20; Âl-i İmrân 3/62-71, 63-71; Yûsuf 12/61-70, 57-68; el-Enbiya 21/32-41, 29-41. Bu mushafta ruku' bölümlemesinin olmaması iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi bu işaret henüz belirlenmiş değildir, ikincisi bu işaret başka mushaflarda olduğu halde bu hattat, mushafında ona yer vermemiştir.

63 Ahmet Madazlı, "*Tecvid İlmi ve Kur'ân Kıraatı ile İlgili Meseleler*" (Ankara: Kandil Matbaası, 1985), 52 (*Tecvîdu'l-muhît*, 24'den naklen).

onun namazda okuduğu sûreleri/bölümleri rükû' bölümlemesi açısından incelemek gerekir. Hz. Peygamber'in çeşitli namazlarda Kur'ân'dan okuduğu sûreleri/bölümleri konu edinen rivâyetlere baktığımızda Kur'ân'daki bölümlemeye telmihte bulunan 'rükû'ya rastlanmaz. Ancak rivâyetlerde onun, rükû' bölümlemesini doğrulayacak yönde namazda kıraati olduğu gibi, bu bölümlemeye uymayan kıraati de vardır. Şimdi her iki duruma birkaç örnek vermek istiyoruz.

Hz. Peygamber Akşam namazında her biri iki rükû'dan oluşan Tûr sûresini veya Murselât sûresini okur.[64] Onun, sûrenin hangi âyetinde rükû'ya gittiğini bilmiyoruz ama Fatiha'dan sonra eklenecek bölüm sadece ilk iki rekâtta olacağı için bu iki rükû' bölümlemesi söz konusu iki rekât için düşünülebilir.

Ancak Hz. Peygamber'in üç rükû' bölümlemesinden oluşan Kāf sûresini sabah namazında okuduğu rivâyet edilir.[65] Aynı şekilde o, her birinde iki rükû' olmak üzere toplam dört rükû' bölümlemesi olan Cum'a sûresi ve Münâfikun sûresini iki rekâtlı Cuma namazında okur.[66] Diğer bir rivâyete göre Cuma günü sabah namazı birinci ve ikinci rekatta sırasıyla üç rükû bölümlemesinden oluşan Secde sûresini, iki rükû bölümlemesinden oluşan 'hel etâ 'ale'l-insâni'yi yani İnsân sûresini okur.[67] Bu rivâyetlerde rekât sayısı ile rükû' bölümlemesi örtüşmemektedir. Bundan dolayı diyebiliriz ki, her rükû' bölümlemesi Hz. Peygamber'in namazda rükûya gittiği yeri göstermez.

Rükû' bölümlemesi bir ayet grubu şeklinde nâzil olan pasajlarla ilk ve son ayetleri bakımından karşılaştırılabilir. Bu sayede söz konusu bölümlemenin nüzûle göre belirlenip belirlenmediği anlaşılmış olur. Biz bu amaçla Abdulfettâh el-Kâdî'nin "*Esbâb-ı Nüzûl*" adlı eserinde yüzeysel bir tarama yapmak istiyoruz. Rükû' bölümlemesini oluşturan âyet grupları ile bir grup halinde nâzil olan âyetler altı yerde uyuşmaktadır. Bu âyet grupları şunlardır: el-Bakara 2/284-286; el-Mâide 5/51-56; el-En'âm 6/51-55; Tevbe 9/17-24; en-Nûr 24/11-20; en-Nûr 24/62-64.[68] Grubun ilk veya son âyeti ile örtüşenler vardır. Buna en-

---

64 Müslim, *Saḥiḥ,* "Ṣalat", 35.

65 Müslim, *Saḥiḥ,* "Ṣalat", 35.

66 Müslim, *Saḥiḥ,* "Cumua", 17.

67 Müslim, *Saḥiḥ,* "Cumua", 17. Ayrıca Hz. Peygamberin bir rekâtta benzer sûreleri okuduğuna dair rivâyet için bkz. Ebû Davûd, *Sünen*, "Ramaḍan", 9.

68 Söz konusu kitapta ilgili âyet gruplarının yer aldığı sayfalar sırasıyla şöyledir: Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl,* 81-82; 163-164; 177-178; 203-204; 280-288.

Nisâ 4/51-54; 105-113 âyetleri örnek verilebilir. Nâzil olan âyet grubu içerisinde rükû olduğu halde uyuşmayanlar da vardır. Örneğin, en-Nûr 24/48-51. Bu göz gezdirme sonucunda rükû' alametinin nüzule göre belirlendiğini söylemenin zor olduğu söylenebilir.

Rükû' bölümlemesi anlam açısından gruplanan âyetleri gösterdiğine göre bu bölümleme ile müfessirlerin tefsir öncesi ser levha olarak getirdikleri âyet grupları karşılaştırılabilir.[69] Çünkü her ikisi de art arta gelen birbirleri ile ilgili olduğu düşünülen âyetlerden oluşur. Söz konusu iki âyet grubu aynı amaç doğrultusunda oluştuğuna göre bu iki bölümlemenin aynı ayetlerle başlayıp sona ermesi beklenir. Bu karşılaştırma, müfessirlerin anlam bütünlüğü oluşturan âyet gruplarını belirlemede rükû' işaretinin belirleyici olup olmadığı veya rükû' işaretini belirlemede müfessirlerin âyet gruplarının etkili olup olmadığı hakkında bize fikir verir.

Rükû bölümlemesi Türkiye ve Pakistan'daki mushaflarda yaygın olduğuna göre Türk ve Pakistan asıllı iki müfessirin tefsirlerini bu açıdan karşılaştırabiliriz. Bu amaçla Elmalılı'nın "*Hak Dini Kur'ân Dili*" ile Mevdûdî'nin "*Tefhîmu'l-Kur'ân*" adlı eserine Yâsîn sûresi özelinde bakmak istiyoruz. Yâsin sûresinde rükû' bölümlemesi olarak beş âyet grubu vardır.[70] *Tefhîm*'de Yâsin sûresi on bir âyet grubuna ayrılmıştır.[71] Mevdûdî'nin belirlediği hiçbir grup rükû' bölümlemesi ile örtüşmemektedir. *Hak Dini*'nde Yâsin sûresinin âyet grupları beş tanedir,[72] hepsi de rükû' bölümlemesi ile örtüşmektedir. Ancak buradan Elmalılı'nın her yerde rükû bölümlemesine uyduğu, Mevdûdî'nin ise uymadığı sonucuna

---

69 Mealler içerisinde sadece Hasan Tahsin Feyizli mealinde ruku alemeti için bir işaret (¤) koyar. Önsözde "ع" duraklarına işaret edildiği bu sayede meal okumak isteyenlere konu bütünlüğüne riâyette yardımcı olunmaya çalışıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Hasan Tahsin Feyizli, Feyzü'l-Furkan Kur'ân-ı Kerim Meali, Server İletişim İstanbul 2006. Önsöz, IV.

70 Bu âyet gruplarını oluşturan âyetler şunlardır: Yâsîn 36/1-12; 13-32; 33-50; 51-67; 61-83. *Ḳur'ânu'l-Kerîm* (Diyanet), 439-444.

71 Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (y.y.ts.). Erişim Ocak 2017. www.quranurdu.com. Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî v. dğr. (İstanbul: İnsan Yay., 1986), 4:510-535.

72 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4: 4004-4039. Kur'ân Yolu adlı tefsirde ise Yâsin Sûresi sekiz âyet grubuna ayrılarak tefsir edilmektedir, sadece ilk iki âyet grubu rükû' bölümlemesi ile örtüşmektedir. Hayrettin Karaman v. dğr., "*Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*" (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004).

varılmamalıdır. Zira Bakara sûresi özelinde aynı karşılaştırmayı yaptığımızda durum bu kadar net çıkmamaktadır. Bakara sûresinde toplam 40 rükû‘ bölümlemesi olmak üzere 39 rükû‘ işareti yani "ع" vardır. Biz bu iki müfessirin gruplandırdığı âyetleri rükû bölümlemesi ile başlayıp biten, bu bölümleme ile başlamadığı halde biten, bölümlemeyi içerdiği halde "ع" ile bitmeyen olmak üzere üç açıdan inceleyeceğiz. Böylece "ع"ın yer aldığı her grubun iki müfessirde nasıl karşılık bulduğunu görmüş olacağız. Mevdûdi'de rükû bölümlemesi ile örtüşen sadece bir âyet grubu vardır, o da Bakara sûresi 60-61. âyetleridir. Rükû‘ bölümlemesi ile biten dokuz grup âyet; içinde rükû‘ bölümlemesi olduğu halde onunla bitmeyen yirmi dokuz grup âyet vardır. Ayrıca Bakara suresi 182. âyette "ع" rumuzu olduğu halde Mevdûdî bu bölümlemeye yer vermemiştir.[73] Elmalılı'ya gelince bu müfessirin bölümleme olarak belirlediği âyet grubunun altısı rükû bölümlemesi ile aynı yere denk gelmektedir.[74] Rükû‘ bölümlemesi ile sonlanan yirmi iki grup âyet; rükû‘ işareti âyet grubunun içinde olan, ancak onunla sonlanmayan on iki grup âyet vardır.[75]

Bu karşılaştırmadan şu sonuca varmaktayız: Mevdûdî ayet gruplarını oluştururken rükû‘ bölümlemesini pek de esas almış gözükmemektedir. Elmalılı ise bazı sûrelerde tamamen, bazılarında ise yüzde yirmiyi aşan oranla rükû‘ bölümlemesini dikkate almaktadır. Buna ilaveten ister mushaftaki rükû‘ bölümlemesi, isterse müfessirlerin oluşturduğu âyet grupları olsun, bunlar grupları oluşturan âlimin içtihadına, dirâyetine dayandığı için farklılık arz edebilmekte-

---

[73] Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1: 43-199; Bu bölümleme Mevdûdî'nin tefsirinde yer almadığı halde Pakistan mushafında vardır. *Translation of the Meanings and Interpretations of The Noble Quran in the Urdu Language* (Medinetu'l-Munevvere: Mucemme‘u'l-Melik Fehd li tabâ‘ati'l-mushafi'ş-şerîf, 1424), 72 Erişim Şubat 2017. https://archive.org/details/TheHolyQuranUrdu.pdf.

[74] Bu âyetler Bakara 2/8-20; 30-39; 40-46; 261-266; 282-283; 284-286.

[75] Yazır, *Hak Dini,* 1:146-686; 2: 687-1008. Mushafta Bakara sûresi 235. Âyette rükû‘ bölümlemesi olduğu halde Elmalılı'da yoktur. Latin harflerle olan Hak Dini için bkz. Yazır, *Hak Dini,* 2: 799; Osmanlı Türkçesi harflerle olan Muhammed Hamdi Yazır, "*Hak Dini Kur'ân Dili Meali",* tıpkıbasım (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015), 235. Aynı şekilde Bakara 245. âyette mushafta rükû‘ bölümlemesi olmadığı halde Elmalılı'da yer almaktadır. Latin harflerle olan Hak Dini için bkz. Yazır, "*Hak Dini",* 2: 821; Osmanlı Türkçesi harflerle olan "Hak Dini" için bkz. Yazır, *Hak Dini,* 2: 253; Hak Dini'nin sadeleştirilmiş basımında ise bu yerlerdeki bölümleme mushaftaki ile aynıdır. Muhammed Hamdi Yazır, "*Hak Dini Kur'ân Dili".* haz. İsmail Karaçam v. dğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 2: 134.

dir. Bu, Kur'ân'ın metin yapısı, âyetlerin siyak sibakı, müfessirin birikimi, konuyu ele alış biçimi ile de ilgilidir.[76] Bu durum rükû' bölümlemesinin gereksiz veya yetersiz olduğu sonucunu doğurmaz. Aksine bu bölümleme -aşağıda sunacağımız öneride de görüleceği üzere- Elmalılı'nın tefsirinden de yararlanarak halka yönelik Kur'ân içerikli bir dizi sohbet için çerçeve olabilir.

Buraya kadar rükû' bölümlemesinin tanımı, mushafta yer alışı, onun vakf işareti olup olmadığı, Hz. Peygamber'in rükûya gittiği yeri gösterip göstermediği, grup halinde nâzil olan âyetleri kaynak edinip edinmediği, müfessirlerin onu esas alıp almadığı konuları üzerinde durduk. Şimdi önce yukarıda yaptığımız tespitler ve karşılaştırmalar çerçevesinde rükû' bölümlemesini belirlemede etkili olan hususa dair bizde oluşan kanaate yer verecek sonra da bir öneride bulunarak konuyu sonlandıracağız.

Rükû' bölümlemesi, bizatihi vakf işareti olmasa da o belirlenirken vakf dikkate alınmış gözükmektedir. Çünkü her ikisi de anlam merkezli bir bölümlemedir. İkisi arasında ilgi kurmamızı sağlayan husus ise İbn Cezerî'nin vakf konusunu işlerken söylediği şu sözdür: "Bir sûre veya bir konuyu içeren âyet/âyetler bir nefeste okunamayacağı için okumaya ara vermek gerekir."[77] İbn Cezerî burada, bütün olarak bir sûreyi veya bir konuyu içeren âyet grubunu bir nefeste okumanın zorluğuna dikkat çekmektedir. Sûrelerin başlangıç ve bitiş yerleri mushafta bellidir. Çünkü tevkifîdir. Ancak sûreyi oluşturan âyet gruplarının nüzul döneminde belirlendiğine dair bir işaret olmadığı gibi bu bölümleme grup olarak nazil olan âyetlere göre de belirlenmiş değildir.[78] İbn Cezerî sınırlarını belirlemiş veya adını koymuş olmasa da onun bir konu etrafında toplanan âyetlere telmihte bulunduğunu anlıyoruz. İşte bu, daha sonraları rükû' bölümlemesi diye ad konularak sınırları belirlenmiş olabilir. İbn

76 Kur'ân te'lif eserlerden tamamen farklıdır. Onda konular, bölümler, ana başlıklar ve alt başlıklar altında işlenmez. Muayyen konular, bazı siyâk -sibâk çerçevelerinde âdeta müstakil olarak ele alınmış görünümü verseler de her siyâk –sibâk çerçevesi, yine de Kur'ân'ın diğer pasajlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Çünkü değil bir âyet grubu, bazen bir terkip bile birkaç hedef gözetebilmektedir. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şûle Yay., 1993), 155.

77 Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l- ḳıraati'l-'aşr,* nşr. Ali Muhammed Ed-Dabba' (Mısır: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.), 1: 224; Krş. Suyûtî, *el-İtkān,* 177.

78 Bu konuya ilişkin tespitlerimize yukarıda yer vermiştik.

Bâziş'in belirttiğine göre İbn Kesir hariç Nâfi (ö. 169), Ebû Amr (ö. 154), İbn Âmir (ö. 118), Âsım (ö. 127), Hamza (ö. 156), Kisâî (ö. 189) vakfa riâyet etmişlerdir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu kıraat imamları, "hangi harfte, kelimede nasıl durulur?" sorusuna cevap vermişlerdir.[79] En azından İbn Bâziş'in verdiği örnekleri dikkate aldığımızda onlar okuma esnasında vakf yerlerini belirlerken zihinlerinde belli âyet grupları oluşturdular, diyemiyoruz.

Bu âyet grupları daha çok vakf-ı tâm, vakf-ı kâfî gibi isimlendirmelerin olduğu zamanlarda zihinlerde oluşmuş gibidir. Zira İbn Enbârî'nin *İḍah*'ı ve Dânî'nin *el Muktefâ*'sında belirlediği vakıfların çoğunun mushaftaki rükû' bölümlemesi ile örtüştüğü görülür. Tespitimizi somutlaştırmak için bu iki eserdeki vakf yerleri ile mushaftaki rükû' bölümlemesini Bakara sûresi özelinde karşılaştırmak istiyoruz. Diyanet mushafında, Bakara sûresinde otuz dokuz rükû' alameti olduğunu yukarıda söylemiştik. İbn Enbârî'nin vakf-ı tâm olarak belirlediği vakıflardan yirmi dördü, vakfı ḥasen olarak belirlediği vakıflardan ikisi bu bölümleme ile örtüşmektedir. Rükû' bölümlemesi bulunan on üç yer için ise İbn Enbârî vakf belirlememiştir.[80] Dânî ise vakf-ı tâm olarak belirlediği vakıflardan otuz dördü, Bakara sûresindeki rükû bölümlemesi ile aynı yere gelmektedir. Âlimimiz rükû' bölümlemesi bulunan beş yer için ise vakfa ilişkin bir görüş bildirmemiştir. O ayrıca rükû' alametinin bulunduğu Bakara sûresi 103. âyette kıssanın bittiğini söyleyerek mânanın bir önceki vakfa göre daha tamam olduğuna dikkat çekmiştir.[81] Öte yandan Secâvendî'nin belirlediği vakıflardan biri olan "vakf-ı mutlak" yani ط rumuzu ile "ع" işareti bazı yerlerde aynı yere denk gelmektedir.[82]

---

79 İbnü'l-Bâziş, İbn Kesir dışındaki kurraların (Nafi', Ebû Amr, İbn Amır, Asım, Hamza, Kisai) mushaftaki vakfa riâyet ettiklerini söyler. Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, *Kitâbu'l-iḳnâ' fi'l-ḳırââti's-seb'*, nşr. Abdulmecid Kıtamış (Mekketü'l-Mükerreme: Cami'atu ummi'l-ḳura, 2001/1422), 1: 513-527.

80 İbnu'l-Enbârî, *Kitâbu iḍaḥi'l vaḳf,*1: 479-560.

81 Dânî, *el-Muktefâ,* 157-194.

82 Yûsuf 12/ 42; el-Hicr 15/79; el-Kehf 18/82; eş-Şu'arâ 26/51; el-Kasas 28/51; ez-Zuhruf 43/67; el-Meâric 70/35; el-Cin 72/19; en-Nâziât 79/26. Ancak böyle gelmiş olması âyet sonundaki her ط durağında var anlamına gelmez. Zira Bakara 182. Âyette "ع" işareti vardır ama 181. âyette ط durağı gelmiştir. Aynı durum en-Neml 27/58, 59 için geçerlidir. Ayrıca Âl-i İmrân 3/171'de ج ve "vakfı mu'anaka"nın olduğu yerde rükû bölümlemesi vardır.

Bu tespitlerle "Diyanet mushafındaki rükû bölümlemeleri İbn Enbârî, Dâni ve Secâvendî tarafından bizzat gösterilmiştir" demek istemiyoruz. Zira vakf bir yönüyle kıraat esnasında nefes alınabilecek/ara verilebilecek uygun yeri gösterdiği için sadece rükû' bölümlemesinin başında ve sonunda değil, o bölümlemeyi oluşturan âyetlerin içerisinde de yer alır. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus, kurra tarafından vakıf olarak belirlenen, az da olsa kıssanın bittiği âyet olarak gösterilen yerler rükû' bölümlemesinin olduğu yerlerin ekserisi ile örtüşmektedir. Bu tespitler bizi rükû bölümlemelerinin belirlenmesi sürecinde vakf yerlerinden yararlanıldığı sonucuna götürmektedir.

"ع" harfi ile gösterilen bu bölümlemenin rükû' bölümlemesi olarak isimlendirildiği bilinen bir husustur. Bize göre namazda kıraatin nerede sonlandırılacağının bilinmesine gereksinim duyulunca, Hz. Peygamber'in rukuya gitmesini içeren rivâyetlerin ve kurraların vakf yerlerini belirlerken zihinlerinde oluşan âyet gruplarının da yardımıyla bu âyet grupları oluşturulmuştur. Âyet grubunun sonunda rükûya gidilebileceği tavsiye edildiği için de bu ismi almıştır. Bu bölümlemenin "ع" harfi ile gösterilmesine gelince bu ruku kelimesindeki "ع" la veya günümüzde yaygın olan aşrın "ع" rumuzuyla ilişkilendirilmiştir.[83] Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu bölümleme 'aşrın başlangıç ve bitiş yerini göstermek için özel olarak konmuş değildir. Bu işaret rukuya gidilecek yeri göstermek için konulmuş 'aşr için de uygun görülmüştür. Belli zamanlarda çeşitli vesilelerle okunan 'aşr miktarının belirlenmesinde genelde rükû' bölümlemesinin dikkate alınması bu yüzdendir. Bize göre Kur'ân'ın onar âyet bölümlemesi olan aşr veya ta'şirin rumuzu "ع" harfi bir süre Kur'ân'a konmuş, ta'şir uygulaması güncelliğini yitirince aynı rumuz bu sefer rükû' bölümlemesini göstermek üzere Kur'ân'da yer almıştır. Fonksiyonları farklı olsa da önceki mushaflarda bu işaret yer aldığı için kabul görmesi pek de zor olmamıştır. İşte uygulamasını ve ismini namazdaki rükû'dan, rumuzunu da ta'şirden alan bu bölümleme böylece oluşmuş gözükmektedir.

---

[83] Ali Osman Yüksel, 'aşır ve rükû'yu aynı kabul ederek şöyle demektedir: Daha ziyade Kur'ân'ın manaları dikkate alınarak yapılan tâksimâta 'aşır veya rükû' adı verilmektedir. Bu taksimatı çerçeveleyen harfin genellikle "ع" harfi olduğunu görüyoruz. Ahmet Cevdet Paşa ve Ali Muhammed ed-Dabba', *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Okumanın Edepleri,* trc. Ali Osman Yüksel (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989), neşredenin notu, 177; Tuğral, *Ana Hatlarıyla Tecvid*, 90.

Bu bölümlemenin Kur'ân'ın anlamını merkeze alan halka yönelik bir dizi sohbet için de ölçü olabileceği kanaatindeyiz.[84] Önerdiğimiz sohbet etkinliği de dâhil olmak üzere namazdaki kıraati ve sair zamanlardaki kıraat olan 'aşrı da kapsayacak şekilde bu bölümlemeye "alameti mevdu" ismini vermeyi teklif ediyoruz. Bu isimlendirme Kur'ân anlamını merkeze alan etkinliği, namaz ve sair zamanlardaki kıraati içermesi yanında bir yandan "ع"ın mushafa konuluş amacına işaret edecek, diğer yandan onun bizzat bir vakf alameti veya ta'şir olduğu yönündeki izlenimi de ortadan kaldıracaktır.

SONUÇ

İlk dönemlerde ihtiyaca binaen Kur'ân'ın cem'i, istinsahı nasıl yapıldıysa, sonraları ihtiyaç doğunca Kur'ân üzerinde noktalama ve harekeleme başta olmak üzere bölümleme gibi işlemler yapılmıştır. Mushaf bölümlemesi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî dönemine kadar daha çok uygulama olarak veya özel mushaflara işaretleri konularak ferdî teşebbüs düzeyinde seyr etmiş, Haccâc döneminde ve sonrasında resmi bir hüviyet kazanmıştır. Kur'ân'ın sûre ve âyetlere ayrılması, birkaç sûrenin bir isim altında toplanması, Kur'ân'ın tamamının harf sayısına göre bölünmesi, âyetlerin konu merkezli gruplandırılması, anlam bütünlüğü oluşturan ifadelerin belirlenmesi mushafın bölümlenmesi cümlesindendir. Bu bölümlemeler; cüz, hizb, rükû' ve vakf ifadeleri ile kavramlaşmıştır. Alamet-i rükû' dışındaki bu kavramlar, isim olarak, kısmen de uygulama olarak Hz. Peygamber veya sahâbi dönemine götürülebilir. Mushaftaki bölümlemelerde elbette bu ilk nüveler örnek alınmıştır. Ancak bu ilk nüveler bizzat Kur'ân'ın bölümlenmesi amacıyla değil, kişiye göre veya hayatın normal akışı içinde Kur'ân'la iletişim sonucu oluşan belirlemelerdir. İslam âlimleri de bunlardan esinlenerek ve bu isimlendirmeleri kullanarak zamanlarındaki Kur'ân öğretimi ve onu anlama süreçlerinde doğan ihtiyaca göre bölümlemeler yapmışlardır.

Arap ülkelerinde ve Türkiye de basılan mushaf arasında cüz bölümlemesi bakımından fark yok denecek kadar azdır. İki mushafın hizb bölümlemesi bazı

[84] Rükû' bölümlemesi esas alınarak yapılacak bir çalışma, konulu tefsirden farklı olacaktır. Çünkü biri âyetlerin siyakını esas alarak bir veya daha fazla konu etrafındaki âyetler grubunu göstermekte, diğeri farklı siyaklarda da olsa aynı konudaki âyetleri esas alarak bir gruplama yoluna gitmektedir.

farklılıklar arz etmektedir. Ayrıca Medine mushafında rükû' bölümlemesi yoktur. Rükû' işareti, vakf işaretlerini belirleyen ne Tayfur es-Secavendî (ö. 560) 'ye, ne de bu alanda eser veren öncülere aittir. Bu bölümlemenin namazda rükûya gitmekte en uygun yeri göstermek için konulduğu, bunun yanı sıra 'aşr olarak okunacak âyet grupları için de uygun olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rumuzunu ta'şirden almış gözükmektedir. Hz. Peygamber'in namazlarında kıraatte yer alan rükû sayısı, kıldığı rekât sayısı ile karşılaştırıldığında ikisi her zaman denk gelmemektedir. Öyleyse mushaftaki bütün rükû' işaretlerinin, onun namazda rükû'ya gittiği yerleri gösterdiği söylenemez. Öte yandan kıssanın veya konunun bittiği yerde bulunduğu ifade edilen rükû' bölümlemesi ile müfessirlerin tefsir için oluşturdukları âyet grupları 'konu bütünlüğü oluşturan âyet grupları' olmak bakımından aynı amaçta birleşmektedir. Ancak her iki grup, grubu oluşturan âlimin birikim ve dirâyeti, grup oluşturulan metnin yapısı ile yakından ilişkili olduğu için farklılık arz edebilmektedir. Rükû' bölümlemesi kıssa ve konunun başlangıç ve bitimini gösterdiği için rükû'ya ve 'aşra uygun görülmüş bu ikisi içinde kullanılır olmuştur. Bu bölümleme, konuluş amacına uygun olarak Kur'ân anlamını merkeze alan bir dizi sohbet için çerçeve olabilir. İşte Kur'ân'ın gönderiliş gayesi ve bu bölümlemenin konuluş amacını dikkate alarak bu üç uygulama alanını kapsayacak biçimde rükû' bölümlemesine "alamet-i mevdu' " ismi verilmesini öneriyoruz.

Şekil ve muhteva bakımından Kur'ân'ı tanımamıza kolaylık sağlayan mushaf bölümlemeleri, Kur'an'la daha yakın iletişim kurma gayretinin bir sonucu olarak görülebilir. Vahyin parça parça inmesinin hikmetlerinden biri Hz. Peygamberin ve Müslümanların hayatına gün be gün yön vermektir. Âlimlerin yaptığı bu bölümlemeler de Kur'ân'ı günlük hayatın bir parçası kılma amacına matuf girişimler kabilindendir. Özellikle anlam merkezli bir bölümleme olan rükû' veya önerdiğimiz isimle "alameti mevdu'" bölümlemesinin öne çıkarılması, Kur'ân'ın muhtevasına eğilmemize vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1993.

Âşık, Nevzat. *Abdullah b. Şeddâd*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 1:136 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002).

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib. *Avnü'l-ma'bûd şerḥu Sünen-i EbîDavûd me'a şerḥi'l-Ḥafız İbn Ḳayyim el-Cevziyye.* nşr. Abdurrahman Muhammed Usman. 14 cilt. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1968/1388.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsiru ruḥu'l-beyan.* İstanbul: Eser Neşriyat, 1389.

Dânî, Ebû Amr. *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Ḳur'ân.* nşr. Gānem Kadduri Hamed. Kuveyt: Merkezu'l-meḥṭûṭat ve't-turas ve'l-vesâiḳ, 1994/1414.

Dânî, Ebû'Amr. *el-Muktefâ fi'l-vaḳf ve'l-ibtida.* nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşli. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1407/1987.

Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled. *Tariḫü'l-ḳırâât fi'l-maşriḳ ve'l-maġrib.* Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2008.

Hamdan, Omar. "The Second Mesahif Project: A Step Towards The Canonization Of The Qur'ānic Text". In *The Qur'ān In Context. Historical And Literary Investigationsin To The Qur'ānic Milieu, e*dited by: Angelik Neurith. Nicolai Sinai. Michael Marx, 795-801.Boston: Brill, 2010.

Hamidullah, Muhammed*. Kur'ân Tarihi.* trc. Salih Tuğ, İstanbul: Beyan Yayınları 1993.

Hezelî, Ebü'l-Kāsım Yusuf b. 'Ali b. Cebbâre. "Kitâbu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ ". nşr. Ammar Emin el-Dedev. *Mecelletu'ş-şerî'atu ve'l-kānûn.*34. sy (Nisan 1429/2008): 345-415.

Hindî, Muhammed Sâdık. *Kunûzu elṭâfi'l-burhân fi rumûzi evkāfi'l-Ḳur'ân.* Kahire: Matba'atu'l-Kasteliyye, 1286/1870.

İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muḥammed*. el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr.* nşr. Sa'id Muhammed Lehham.**15** cilt. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1989/1409.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned.* 6 cilt. İstanbul: Dâru saḥnun ve Çağrı Yayınları, 1992/1413.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen*. 2 cilt. İstanbul: Dâru saḥnun ve Çağrı Yayınları, 1992/1413.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebir ve Muhammed Ahmed Hasebullah ve Hâşim Muhammed Şâzilî. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-mearif, ts.

İbn Tahhan, Ebu'l-Esbağ. *Nizâmü'l-edâ' fi'l vaḳf ve'l ibtidâ.* nşr. Ali Huseyn el-Bevvab, Riyad: Mektebetu'l- me'arif, ts.

İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer. *Kitabü'l-iḳnâ' fi'l-ḳırââti's-seb'*. nşr. Abdulmecid Kıtamış. Mekketu'l-Mukerreme: Cami'atu ummi'l-ḳura, 2001/1422.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Fünûnü'l-efnân fî 'acâibi 'ulûmi'l-Ḳur'ân.* nşr. Salah b. Fethi Helel. 1 cilt. Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekafiyye, 2001/1422.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr. *en-Neşr fi'l- ḳıraati'l-'aşr.* nşr. Ali Muhammed Ed-Dabba'. 2 cilt. Mısır: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbu iḍaḥi'l vaḳf ve'l-ibtidâ fi kitâbillahi azze ve celle.* 2 cilt. nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan. Dimeşk: Mucemme'u luġati'l-'Arabiyye, 1391/1971.

Kâdî, Abdulfettâh. *Esbâb-ı Nüzûl.* terc. Salih Akdemir. Ankara:Fecr Yayınevi, 1995.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıcı ve İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri. İbn Ebi Hatim (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi.* Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Koçyiğit, Hikmet. "Kur'ân'ın Bölümlenmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 363-393.

Kûfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dan. *el-Vaḳf ve'l-ibtidâ fi kitabillahi azze ve celle.* nşr. Ebû Bişr Muhammed Halil. Dubai: Merkezu cum'ati'l-Mâcid, 1423/2002.

Ḳur'ânu'l-Kerîm. Hat: Bilgisayar. nşr. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Ḳur'ânu'l-Kerîm. Hat: Osman Taha. Medine: Melik Fehd Yayınevi, 1423.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân.*nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî.24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.

Madazlı, Ahmet. *Tecvid İlmi ve Kur'ân Kıraatı ile İlgili Meseleler.* Ankara: Kandil Matbaası, 1985.

Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî ve Yusuf Karaca ve Nazife Şişman ve İsmail Bosnalı ve Ali Ünal ve Hamdi Aktaş. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmu'l-Kur'ân*.6 cilt. y.y.ts.Erişim Ocak 2017. www.quranurdu.com.

Mevsilî, Ebû Ya'la. *Müsnedü Ebi Ya'la el-Mevṣilî*. nşr. Mustafa Abdulkadir Ata. 16 cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.

Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyin. *Saḥiḥ.* 3 cilt. İstanbul: Dâru saḥnun ve Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Nevevî, Ebû Zekeriyya. *el-Minhâc fi şerḥi Saḥiḥ-i Muslim b. Haccac.* Riyâd: Beytü'l-efkari'd-devliyye, ts.

Paşa, Ahmet Cevdet ve Ali Muhammed ed-Dabba'. *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Okumanın Edepleri.* trc. Ali Osman Yüksel. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.

Okumuş, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9. sy.17 (2010):5-37.

Salih, Subhi. *Mebâḥis fi 'ulumi'l-Kur'ân*. 1 cilt. İstanbul: Dersaadet, ts.

Sehâvî, Alemüddîn. *Cemâlü'l-ḳurrâ' ve kemâlü'l-iḳrâ'.* nşr. Ali Huseyn el-Bevvab. 2 cilt. Mekke: Mektebetü't-turas, 1986/1408.

Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ. n*şr. Muhsin Haşim Derviş. Ürdün: Dârü'l-menâhic, 1422/2001.

Serin, Muhittin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 248-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Serin, Muhittin, *Kayışzâde Hâfiz Osman Nûri*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Shafi, Maulana Mufti Muhammad. *Maarifu'l-Qur'ān*. trans. Prof. Muhammad Hasan Askari, Prof. Muhammad Shamim, Maulana Ahmed Khalil Aziz. 8 cilt. Karachi: Maktaba-e-dârul-'ulûm, ts. Erişim: Şubat 2017. http://www.nooresunnat.com/complete qurqn Download.php

Sicistânî, Ebû Davûd. *Sünen.* 5 cilt. İstanbul: Dâru saḥnun ve Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Sicistânî, İbn Ebi Davûd, *Kitâbu'l-meṣaḥif.* nşr. Muḥibbüddin Abdussübḥan Va'iz. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-beşairi'l-İslamiyye, 1363/2002.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkān fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân.* nşr. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1429/2008.

Tajweed Rules To Be Observed When Reciting The Holy Qur'ān. Delhi: M. Ashıqeen & Co Publishers of Holy Qur'ān and Islamic Books. ts. Erişim Şubat 2017. https://archive.org/details/HolyQuranWithColorCodedWww.eelm.weebly.com-skype-id-azharmea

Tirmîzi, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen.* 5 cilt. İstanbul: Dâru saḥnun ve Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Translation of the Meanings and Interpretations of The Noble Quran in the Urdu Language. Medinetu'l-Munevvere: Mucemme'u'l-Melik Fehd litabâ'ati'l-mushafi'ş-şerîf, 1424.Erişim Şubat 2017. https://archive.org/details/TheHolyQuranUrdu.pdf.

Tuğral, Rahim. *Ana Hatlarıyla Tecvid*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.

Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi.* Ankara: Elif Matbaacılık Sanayi, 1975.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili.* 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili* (Tıpkı basım). 13 cilt. İstanbul: DİB, 2015.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili.* haz. İsmail Karaçam ve Emin Işık ve Nusrettin Boleli ve Abdullah Yücel. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.

Zerkānî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-'irfan fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân.* nşr. Fevvaz Ahmed Zemerli. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-'Arabî, 1995/1415.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhan fi 'ulumi'l- Ḳur'ân.* nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlî ve Cemal Hamdî ez-Zehebî ve İbrahim Abdullah el-Kurdî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990/1410.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 701-748

İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı

The Concept of Jāhiliyya Usury (Ribā) as The Basis of Interest Prohibition in Islām

Ali Rıza Gül
Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı.
Professor Dr., Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology,
Department of Qur'anic Exegesis.
Eskişehir /Turkey
argul@ogu.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-5194-3223

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 25 Nisan / April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran/June 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 1
Sayfa / Pages: 701-748
DOI: doi.org/10.18505/cuid.307384
Atıf/Cite as: Gül, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı - The Concept of Jāhiliyya Usury (Ribā) as The Basis of Interest Prohibition in Islām". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 701-748. doi: 10.18505/cuid.307384.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı

Öz: İslâm'daki faiz yasağının temelini Câhiliye Dönemi'nde bilinen ve uygulanan ribâ teşkil eder. İlk dönem müfessirlerinin kahir ekseriyetine göre, Kur'ân'da yasaklanan ribâ da câhiliye ribâsıdır. Sünnet'te aynı cins malların birbiriyle alışverişlerinde sözleşme yapan taraflardan biri lehine şart koşulan fazlalığın ribâ olarak nitelendirilmesi de yine bu ribâ yasaklanırken güdülen mantığa dayanır. Keza, fâsit veya bâtıl alışveriş türlerinin ve gayrimeşru kazanç yollarının Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasının temelinde de yine câhiliye ribâsının yasaklanmış olmasının gerisindeki maksat/maslahat yatmaktadır. Ayrıca İslâm alimlerinin ribâya ilişkin görüşlerinin şekillenmesinde ve netleşmesinde câhiliye ribâsına yükledikleri anlamın büyük bir etkisi vardır. Bu makalede öncelikli amacımız, ana kaynaklara müracaat ederek câhiliye ribâsının mahiyetini ortaya koymak, özelliklerini ve unsurlarını tespit etmektir. Ulaştığımız sonuçların, günümüzdeki faiz problemine İslâm açısından çözüm arayan çabalara temel bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Alışveriş, Gayrimeşru Kazanç, Borç, Ödünç, Faiz, Câhiliye Ribâsı.

The Concept of Jāhiliyya Usury (Ribā) as The Basis of Interest Prohibition in Islām

Abstract: The usury (ribā) known and applied during the jāhiliyya period (the pre-Islāmic period in Arabia) constitutes the basis of the interest ban in Islām. According to the majority of the commentators lived in the early period, the forbidden thing in the Qur'an is the jāhiliyya usury. The surplus that is stipulated in favor of one of the contracting parties in exchanging the same kind of goods with each other is defined as ribā in the hadith and it is also based on the reasoning that is observed when this ribā is banned. Likewise, the basis for the prohibition of bad or incorrect types of shopping and illegitimate ways of gain by the Prophet lies in the prohibition of the jāhiliyya ribā. Moreover, the meaning that Islāmic scholars attached to this ribā has a great influence on the form and clarification of their views on interest. In this article, we are handling such an important issue. Our primary goal is to determine the nature of this ribā by referring to the main sources and to identify its features and elements. We hope that the results we achieve will provide a fundamental contribution to

the intellectual efforts of seeking solutions to the current interest problem in terms of Islām.

Keywords: Shopping, Illegitimate earning, Debt, On loan, Interest, Jāhiliyya usury

SUMMARY

Interest is an illegitimate treatment not based on reasonable and justified grounds and is an immoral gain. Because of this, it is forbidden in all the Semitic religions, criticized by the Ancient Greek Philosophers and seen as an inhuman treatment by everyone who has mercy and conscience. However, understanding of interest had changed more or less gathering from one society to another and from one ages to another. The Jāhiliyya Arabs also have an understanding of interest that is formally universal, but also have a few local features. They were expressing this with the word of ribā (الربا) which means all three meanings of interest, interest operation and interest goods. In Arabic, this word and their derivatives generally mean the increase, the surplus, the proliferation of something in whatever form and direction. If this word is used specifically for goods and financial transactions, it means increasing through interest. The form of *if'āl* for this word means to raise, to take / give interest or usury, to increase amount through interest, to increase something, to eat interest, to infect interest or usury, to get more than you give.

It is known that interest is very common among the Jāhiliyya Arabs. The Prophet Muhammad has said in a sermon that he had made in the Farewell Pilgrimage in the tenth Hijri year: "The ribā of Jāhiliyya society has been abolished. The first interest I have abolished is our interest, that is, the ribā of Abbas b. Abdulmuttalib; it is now all abolished." However, no information has been narrated from the Prophet and his Companions that explain the phrase of jāhiliyya ribā in this and similar hadiths. The first statements on this subject belong to the Successors. We can divide the narrations from them into four groups. In the first type of these narrations, an excess that a person who makes credit sale gets it from his customer when he can't pay his overdue debts in addition to the main goods for a new term is called the ribā. The word of sale is replaced by the concept of debt (الديْن) in the second type of these narrations,

the term of loan (القَرْض) in the third type of them and the word of right (الحقّ) in the fourth type of them. It is understood from analysis of narrations that the ribā contract in the Jāhiliyya period can be made synchronously with the loan contract in lending and borrowing transactions, whereas it is made during extending payment time of unpaid debts on time in another debt contracts.

These narratives constitute a strong data field for determining the scope of jāhiliyya ribā. From these narratives we can determine the elements and characteristics of the ribā before Islam. As far as we know from these narratives, the parties of ribā contract in Jāhiliyya Period are real persons, the contract on which it is based is most often debt contract; ribā contract is made as a result of debt, becomes valid with the wills and acceptances of the parties and includes the condition of debtor's payment more than the capital sums; the goods of ribā contract is rightful goods, the amount paid as a surplus corresponds to the expiry in loan and to the postponement in other debt contracts. Since there is no formal State system in the pre-Islamic period, ribā has followed a rather uncontrolled, unstable, unbalanced, often high-rate and cruel process. Because of these features, the jāhiliyya ribā is formally similar to the contemporary interest, but it resembles usurer's interest in terms of its implementation, operation and functions more than this.

Islamic scholars describe the jāhiliyya ribā from different perspectives. For example, Tahāwī describes it as "postponement [of payment] of current debt for the increase of the goods [given as debt]". Abū Bakr al-Jassās describes it as "it is known that the jāhiliyya ribā has happened [in the end of] termed loan for a stipulated surplus and this surplus has corresponded to term". We can say in the light of the information we have arrived that ribā is the real surplus that a person stipulated it in addition to his principal when he lends his goods to another person or delayed payment of a commodity that is his right and in someone else's debit or determined the new term for his unpaid debt, and than took it.

The ribā has been forbidden in the Qur'an in such a way as to leave no room for doubt. But it is argued that the concept of ribā in the verses whether means only the jāhiliyya ribā, or includes all kind of ribā that also involves the other meanings added to it afterwards. The thing that takes place at the basis

of the discussion is what function of the article of the concept of ribā (الربا) in the Qur'an has. The majority of the commentators on the Qur'an claims that this article has the function of the meaning of the genus (الجنسية), and therefore the ribā in the related verses covers all kinds of interest everywhere and at all the times. But it is also a fact that there is no known any interest other than the jāhiliyya ribā in the Arab society while these verses are being revealed. In that case, it is a stronger possibility that this article has a function of pointing to a meaning that has been known for a long time (العهدية). Some commentators, taking this situation into account, said that the word of ribā in the verses means the jāhiliyya ribā. Especially, most of the first term commentators and of the commentators who have lived in the last few decades have this opinion.

However, we have to admit that the meanings added to the ribā afterwards by the Sunnah of the Prophet, and of the Islamic scholars are also not completely irrelevant to the Qur'an. Yet, the way of establishing this relationship do not include any kind of interest in the scope of the jāhiliyya ribā. In our opinion, there are two ways to establish this relationship. The first thing that needs to be done is to identify treatments that similar to the jāhiliyya ribā in terms of their shapes, purposes, functions, features, elements and results and to evaluate them within the scope of the ribā. What needs to be done after that is to determine the ways that cause the ribā forbidden in the Qur'an as the Prophet did when he bans the excess usury (ربا الفضل) and to forbid them as addendum to the ribā under preventive measures. Despite the fact that this is the main point of departure, the scope of the concept of ribā may differ in accordance with the method that be followed in details and the current place and time. This will give the concept of ribā that is essentially static a dynamic structure that is constantly updatable at all times.

GİRİŞ

Genel kabule göre, Arap toplumunun Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilişinden ve İslâm'ın zuhurundan önceki dönemine Câhiliye Çağı adı verilir. İslâm'ın neleri değiştirdiğini ve yeni neler getirdiğini layıkıyla anlayabilmek için o çağda yaşayan Hicaz Araplarının dillerini, dini inançlarını, adet ve geleneklerini, iktisadi ve içtimai durumlarını çok iyi bilmek gerekir. Çünkü o

dönem, bünyesinde İslâm'daki birçok konunun zıt formlarını veya köklerini barındırmaktadır.[1] Faiz (ribâ) de o dönemde yaygın olan iktisadi uygulamalardan olup,[2] İslâm'daki faiz yasağının mahiyetini ve ehemmiyetini kavramak için onun Câhiliyeden gelen formlarını ayrıntılı bir biçimde analiz etmek zorunludur. Bu kadar önem arz etmesine rağmen bu konuyu müstakil olarak ele alan herhangi bir akademik araştırmaya maalesef rastlayamadık. Görebildiğimiz kadarıyla bunun sebebi, İslâm'daki faiz yasağını ele alan araştırmacıların, konuyu doğrudan Kur'ân'ın ilgili ayetlerinden ve hadislerden başlatmaları, İslâm Hukukçularının *(fukahâ)* içtihatlarıyla araştırmalarını sürdürmeleri ve bu arada câhiliye faizine de bazen kısaca temas etmeleridir. Oysa İslâm'daki faiz yasağının arka planını bu konu oluşturmaktadır.

Faiz, iktisadi faaliyetlerin var olduğu, özellikle de borç işlemlerinin yapıldığı her zaman ve zeminde rastlanılabilecek bir olgudur. Hayatın neredeyse her alanıyla ilgili olan bu olgunun, tarih boyunca karşılaşılan uygulamalarının şekilsel olarak birbirine benzer olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte, onun, devirden devire, toplumdan topluma bazı farklılıklar gösterdiği de yadsınamaz. Takdir edilir ki, Milâdî yedinci asrın ilk çeyreğine kadar uygulanmış olan câhiliye faizinin çağdaş faiz olgusuyla birebir örtüşmesi mümkün değildir. Biz, araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde daha iyi görülebilecek bu durumu göz önüne alarak, câhiliye faizine câhiliye ribâsı dememizin daha uygun olacağını düşündük. Câhiliye faizi ismini kullanmaya devam edebilirdik. Fakat yeğlediğimiz ismin, hem Arapçadaki orijinaline uygun olması hem de faizin Câhiliye Çağı'nda bilinen şekliyle günümüzdeki şekli arasındaki farklılığı yansıtması sebebiyle câhiliye ribâsı adlandırmasını kullanmayı tercih ettik.[3]

---

1 Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 86-87; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 7 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 17-18.

2 Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, 141.

3 Modern iktisatta faiz kavramı, "ödünç alınan para için fiilen yapılan ödeme" anlamında ödünç faizi adlandırmasıyla kullanıldığı gibi, "üretim ameliyesinde sermayenin hizmetlerine atfedilen kısım" tanımlamasıyla zımnî faiz adlandırmasıyla da kullanılmaktadır. Buna göre, sermayenin kâr veya kira şeklindeki getirileri ve sermayeye düşen bölüşüm payı da faiz diye isimlendirilmektedir. Öte yandan riba ile ilgili tartışmaların çoğu da faiz kavramını ilgilendirmemektedir. Aynı şekilde faizin kapsamıyla ilgili pek çok değerlendirmenin riba kavramıyla alakası yoktur.

Câhiliye ribâsının bir kavram olarak incelenmesi, onu tanımlamayı, üzerinde cereyan ettiği mal ve muameleleri belirlemeyi, oranını ve türlerini tespit etmeyi gerektirmektedir. Bu kavramın mahiyet analizinin yapılması ve yorumlanması, İslâm'ın ilk dönemlerinde uygulanan faiz yasağının mahiyetinin belirlenmesi kadar, bu yasağın çağdaş iktisadi şartlar karşısında nasıl şekillenmesi gerektiği meselesinin çözümüne de bir kapı aralayacağı muhakkaktır. Ancak câhiliye ribâsının ve onun İslâm'da yasaklanış sürecinin çağdaş gelişmeler karşısında nasıl yorumlanması gerektiği bizim bu araştırmamızda ilk amaç değildir. Çünkü bu, İslam'da yasaklanan faizle yakından ilgili olup, yalnızca câhiliye ribâsını incelemekle yapılabilecek bir iş değildir. Takdir edilir ki, câhiliye ribâsına ilişkin bilgiler İslam'da haram kılınan faizin temelini teşkil etse de tamamını yansıtmaz. İslam bilim tarihindeki faiz tartışmalarını genel olarak görülmeden böyle yorumlar yapılması doğru ve isabetli olmaz. Yaptığımız bu sınırlandırma sebebiyle, üslup olarak ekseriyetle betimlemenin hâkim olacağı kesinleşen bu araştırmamızda, öncelikle Câhiliye Dönemi'nde bilinen ve uygulanan ribânın neye tekabül ettiğini ilk kaynaklarda yer alan bilgilere dayanarak aydınlatacağız; sonra da onun İslam'da yasaklanan faizle ilgisini kuracağız.

1. KAVRAMIN TANIMI

İslâm'dan önceki bütün semavi dinlerde yasaklanan, Eski Yunan Felsefecileri tarafından şiddetle eleştirilen, insafı ve vicdanı olan herkes tarafından gayriinsani görülen faiz,[4] gerçekten de makul ve haklı temellere dayanmayan gayrimeşru bir muamele ve ahlakdışı bir kazanç biçimidir. Ahlakla bağdaşmayan, fakat borcun ihtiyaç haline geldiği ilk toplumlardan itibaren insanoğlunun gündemini meşgul eden bu muamele, çeşitli dil, kültür ve medeniyetlerde, memleket ve Devletlerde farklı isimlerle isimlendirilmiştir. Bu muamele, farklı ortam ve işlemlerde, zaman ve zeminlerde şekilsel olarak aynı görünse de cari olduğu mallar ve akitler, gerçekleştirdiği fonksiyonlar, insan ilişkilerinde oynadığı roller, doğurduğu neticeler ve sair durumlar bakımından makası bazen daralan bazen genişleyen biçimde çeşitliliklerde arz etmiştir. Onun çeşitlendi-

Ayrıntılar için bkz. Ali Rıza Gül, *Tarihi Bağlamı Çerçevesinde Kur'ân'da Faiz (Ribâ) Yasağı* (Ankara: Avrasya Yay., 2006), 32-38.

4 Gül, *Kur'ân'da Faiz Yasağı*, 40-42.

rilmesini gerektirecek pek çok iktisadi veya hukuki faktörden bahsedilebilir. Fakat onun çeşitlendirilmesinde en büyük payın, toplumların, bilim adamı, idareci ve siyasetçilerin, ideolojilerin ve ideologların, özellikle de dinlerin ve din bilginlerinin meşruiyet arayışları ve anlayışlarına ait olduğunda kuşku yoktur. Diğer bir anlatımla, insana bir şeyi meşru veya gayrimeşru gösteren fikirlere göre de faizin çeşitliliği artıp azalabilmiştir. Bunlar, her çağın, her milletin, her memleketin diğerlerinden az veya çok farklılaşan faiz anlayışlarının olduğu anlamına gelmektedir.

Câhiliye Arapları da şekilsel olarak genellikle küresel olsa bile, unsurlarını ve özelliklerini ele alırken işaret edeceğimiz gibi, yerel özellikleri de az olmayan bir faiz anlayışına sahiptiler. Ancak onlar bu anlayışlarını, hem bizzat faiz hem faiz muamelesi hem de faiz işletilmek üzere verilen mal anlamlarının her üçünü birden karşılayan *ribâ* (الربا) kelimesiyle[5] ifade etmekteydiler. Arap dilinde bu kelime ve türevleri, genel olarak kullanıldıklarında, ne şekilde ve hangi yönden olursa olsun bir şeyin artmasını, fazlalaşmasını, çoğalmasını;[6] özel olarak mal mal ve mali işlemler için kullanıldığında ise, faizlendirme / ribâlandırma yoluyla artmayı[7] ifade etmektedir. Kelimenin *if'âl* kalıbı, artırmak,[8] ribâ / faiz almak veya vermek, faizcilik veya tefecilik yapmak, ribâ ile malını artırmak, bir şeyi nemalandırıp artırmak, faiz yemek, faize bulaşmak,[9] verdiğinden daha fazlasını almak[10] anlamları taşırken, aynı kalıbın ortacı *(ism-i fail)* olan

5 Muhammed et-Tâhir b. ʻÂşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 21: 106; Butros el-Bustânî, *Muhîtu'l-muhît* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 322.

6 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga,* nşr. İbrahim el-İbyârî, Kahire: Dāru'l-kitâbi'l-ʻArabî, 1967, 15: 272; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-ʻArabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990), 6: 2349; Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs el-Muhît*, nşr. Mektebü tahkîki't-türâs fi müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), 1286; Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh (Muʻcemü'r-Râzî)* (İstanbul: Çağrı Yay., 1980), 196; Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l-ʻArab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 304; Ahmed Âsım, *Kâmûs Tercemesi (Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*, nşr. Rizeli Hasan Hilmi Efendi (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305) 4: 971.

7 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʻArab,* 306.

8 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʻArab,* 305.

9 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʻArab,* 1304, 305; Ahmed Âsım, *Kâmûs Tercemesi,* 4: 971.

10 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʻArab,* 305; Cevherî, *es-Sıhâh,* 6: 2350.

mürbî (المربي) kelimesi faizci, ribâcı, ribâ alan, ribâ yiyen,[11] ribâ işleri yapan kişi[12] anlamlarında kullanılmaktadır. Faiz (الفائض) kelimesine ise, Arapça olmasına rağmen, Câhiliye Döneminde de sonraki dönemlerde de ribâ anlamı yüklenmemiş, Türkçedeki anlamıyla hiçbir zaman kullanılmamıştır.

Klasik Arapçada ribâ kelimesinin Ra-Be-Ve, Ra-Be-Ye veya Ra-Be-E köklerinden hangisi ile ilişkili olduğu tartışmalıdır. Son harfinin Vâv, Yâ veya Elif harflerinden biri olabilmesi hasebiyle, klasik sözlüklerde bu kelime " الربو، الربى، الربا" şekillerinden biriyle yazılabilmektedir. Bu yazılış biçimlerinden en yaygın olanı *Vâv* harfi ile yazılanı, en az kullanılanı ise *Elif* harfi ile yazılanıdır. Buna paralel olarak, kelimenin Kur'ân'daki yazılışlarında da sadece Rûm Suresindeki bir ayet haricinde *Vâv* harfi ile yazılı olanı tercih edilmiştir. Hangi yazılış biçimi tercih edilirse edilsin, ribânın ilişkilendirildiği her üç kök kelimenin de içeriğini çoğunlukla "artma, fazlalaşma, yükselme, yükseğe çıkma" anlamları oluşturmaktadır.[13]

Ribânın Câhiliye Dönemi'ndeki kavramsal kullanımı da büyük ölçüde kelimenin sözlük manasına dayanmaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgiler, *câhiliye ribâsı* (ربا الجاهلية) tabirini ilk defa Hz. Peygamber'in kullandığını göstermektedir. Nitekim o, tercih edilen görüşe göre, Hicretin 10'uncu yılında (M. 632) yaptığı Veda Haccı'nda irad ettiği hutbelerinde[14] İslâm'ın diğer birçok temel konusunun yanı sıra ribâ konusuna da değinmiştir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), onun, "Câhiliye toplumunun ribâsı (رِبَا أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ) kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk ribâ da ribâmızdır, yani, Abbas b. Abdulmuttalib'in ribâsıdır; artık onun tamamı kaldırılmıştır." dediğini rivayet etmektedir.[15] Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise, aynı hadisi, "Câhiliyedeki her [türlü] ribâ

11 Ahmed Âsım, *Kâmûs Tercemesi,* 4: 971.

12 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs,* 1286; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* 306.

13 Geniş bilgi için bkz. Gül, *Kur'ân'da Faiz Yasağı*, 12-19.

14 Hz. Peygamber'in Veda Haccı'nı Hicretin 9'uncu yılında mı, yoksa 10'uncu yılında mı yaptığı tartışmalıdır. Genel olarak kabul edilen görüş, onun bu haccı Hicretin 10'uncu yılında yaptığı yönündedir. O, bu hacda bir değil, birkaç gün zarfında muhtelif yer ve günlerde birçok hutbe irad etmiştir. Tartışmalar için bkz. H. Ahmet Özdemir, "Son Peygamber'in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 1 (2005): 96-100.

15 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî el-Kûfî, *el-Musannaf*, nşr. Muhammed 'Avvâme (Cidde: Dâru'l-kıble, 1427/2006), 8: 528.

kaldırılmıştır. Kaldırılan ilk ribâ, Abdulmuttalib oğlu Abbas'ın ribâsıdır." cümleleriyle nakletmektedir.[16] Onların rivayetlerinde, "ribâmız" tabirinin geçmemesi dikkat çekicidir. Müslim (ö. 261/875) ile Ebû Dâvûd (ö. 275/888) da aynı hadisi İbn Ebî Şeybe'ye muvafakat ederek, fakat "câhiliye ribâsı" tabirini kullanarak rivayet etmektedir.[17]

İbn Ebî Şeybe'nin diğer bir rivayetinde ise, "Kuşkusuz, câhiliye [dönemin]den kalan ilk ribâ (ربا كان في الجاهلية) Abbas b. Abdulmuttalib'in ribâsıdır; kaldırdığım ilk ribâ da odur. Anamallarınız, haksızlık etmeyecek ve haksızlığa uğramayacak biçimde sizindir." cümleleri yer almaktadır.[18] Benzer cümleler, Tirmizî (ö. 279/892) ile İbn Mâce'nin (ö. 273/886) eserlerinde ise, "ilk" kelimesi olmaksızın, "Câhiliye [dönemin]deki ribânın hepsi kaldırılmıştır. Anamallarınız, haksızlık etmeyecek ve haksızlığa uğramayacak biçimde sizindir."[19] şeklinde geçmektedir. Hadisin bu versiyonunda Hz. Peygamber ribâ yasağını, çok açık bir biçimde haksızlığı önleme çerçevesinde dile getirmektedir.

Dârimî (ö. 255/868) de Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde ribâ ile ilgili sözlerini rivayet eden hadisçilerdendir. Onun rivayetinde de son üç rivayete koşut bir biçimde "câhiliyedeki ribâ" tabiri geçmektedir. Fakat onun rivayetinde diğer rivayetlerden farklı bir nokta bulunmaktadır. Bu farklılık, kaldırılacak ilk ribânın Abbas'ın ribâsı olmasına Allah'ın karar vermiş olmasıdır: "Dikkat edin, câhiliye [dönemin]deki her ribâ kaldırılmıştır. Dikkat edin, Allah, kaldırılacak ilk ribânın Abbas b. Abdulmuttalib'in ribâsı olmasına karar vermiştir.

---

16 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î,* nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Haydarâbâd: Lecne ihyâi'l-me'ârifi'n-nu'mâniyye, ts.), 96; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ,* nşr. Ebu'l-Vefâ' el-Efğânî (Haydarâbâd: Matba'atü'l-vefâ', 1357), 33; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *es-Siyer es-sagîr,* nşr. Mecîd Haddûrî (Beyrut: ed-Dâru'l-müttehide li'n-neşr, 1975), 99.

17 Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. M. Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991), "Hac (15)", 19 (2: 889); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-sünen*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-kıble, 1419/1998), "Menâsik (5)", 56 (2: 487), "Buyû' (18)", 5 (4: 115).

18 İbn Ebî Şeybe. *el-Musannaf*, 19: 584.

19 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr (Mısır: Mektebetü ve matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Tefsîri'l-Kur'ân (48)", 10 (V, 273-74); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (İbn Mâce), *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1418/1998), "Menâsik (25)", 76 (4: 501).

Anamallarınız, haksızlık etmeyecek ve haksızlığa uğramayacak biçimde sizindir."[20]

Üzerinde durduğumuz hadisin bütün versiyonları temel olarak aynı anlamı ve amacı taşımaktadır. Hz. Peygamber bu sözüyle, bir yandan câhiliye ribâsını kaldırırken, diğer yandan herkesten önce amcasının ribâsını yasaklayarak İslâm'a göre hukuk (الشرع) karşısında kanun koyucuya (الشارع) akraba olan-olmayan bütün insanların eşit olduğunu açıkça göstermiştir.[21] Ancak onun bu ilanı yapmasından yıllar önce Abbas (ö. 32/652) Müslüman olmuştu. Müslüman olduğu halde Abbas'ın ribâ alması izaha muhtaç bir konudur. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), bunu Mekke'nin fetihten önce dâr-ı harp olmasına bağlamaktadır: "Abbas, Bedir Savaşı esnasında Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in izniyle Mekke'ye geri döndü. Ribâyı haram kılan ayetler inmeden önce de indikten sonra da Mekke'de faizcilik yapıyordu. Çünkü dâr-ı harpte Müslüman ile harbî arasında ribâ hükümleri geçerli olmaz. O zamanlarda Mekke de dâr-ı harp idi."[22]

Hz. Peygamber, İslâm'dan önceki dönemde Araplar arasında cari olan ribâyı, *câhiliye ribâsı, câhiliye toplumunun ribâsı* veya *câhiliyedeki ribâ* şeklinde ifade etmekle, câhiliye Araplarının bu konudaki uygulamalarına atıfta bulunmuş ve onları nitelendirmiş olmaktadır. Onun bu nitelendirmelerinde geçen câhiliye kelimesini, hem İslâm öncesi döneme bir atıf, hem de ribânın kötülüğünü belirten bir nitelendirme olarak değerlendirebiliriz. İslâm alimlerinin, bunlar arasından *câhiliye ribâsı* tamlamasını seçerek isim ve terim olarak kullanmaları daha sonraya ait bir olgudur.

Veda Hutbesi'nin yalnızca birkaç cümlesini oluşturan, ancak İslâm toplumunda önemli sonuçlar doğuran bu ifadelerinde Hz. Peygamber'in, ribâ alıp-vermeyi, ribâ muamelesi yapmayı yasakladığı gibi, câhiliyeden kalma ribâ alacaklarını da kaldırdığı açıkça görülmektedir. Etkisi metninden çok daha büyük olan bu hadisin muhtevasının ve amaçlarının iyi anlaşılabilmesi için iki husu-

---

[20] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-D*ârimî, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420), "Buyû' (18)", 3, (3: 1650).

[21] Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebsût* (İstanbul: Çağrı Yay., 1983/1403), 10: 28, 14: 57.

[22] Serahsî, *el-Mebsût,* 10: 28.

sun tartışılması gerekmektedir. Bunlardan biri, câhiliye ribâsının ne olduğu, diğeri de İslâm'da fazlalık ribâsı (ربا الفضل), yani altı mal hadisinde zikredilen altı malın (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, tuz) hemcinsleriyle peşin takaslarında görülen ribâ çoktan haram kılındığı halde[23] Hz. Peygamber'in niye yalnızca câhiliye ribâsını zikretmekle yetindiğidir. Veda Hutbesi'ni irad ettiği Mekke'de fetihten önce sadece bu tür ribânın cari olmasından dolayı mı sözünü sınırlı tutmuştur, yoksa ribâ yasağını sadece câhiliyedeki şekliyle sınırlı tutmayı mı hedeflemiştir? Eğer böyle bir hedefi varsa, altı mal hadisi vb. hadisler ne anlam ifade etmektedir?

Normalde bu iki sorunun cevabını temel hadis kaynaklarında bulabilmemiz gerekir. Ancak ilgili kaynaklara müracaat ettiğimizde maalesef hayal kırıklığı yaşıyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, hadis alanıyla ilgili temel eserlerde ve bunların şerhlerinde bu sorunlardan birincisine az da olsa değinilirken, ikincisine neredeyse hiç değinilmemektedir. Fakat her iki sorun hakkındaki bilgilere İslâm'ın diğer alanlarıyla ilgili eserlerde rastlamak mümkündür. Bu yüzden biz, kaynak taramasını hadis alanıyla sınırlı tutmayacağız.

İlk eserlerden itibaren câhiliye ribâsının tanımına dair bilgilerin genellikle basitten sistematiğe doğru bir seyir izlediği görülmektedir. İlk bilgiler genellikle şekilsel olup, teknik manada tanım olmaktan uzaktır. Bu bilgilere araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde yer vereceğiz. Daha sonraları bu bilgilerin tarif diyebileceğimiz bir biçime bürünmeye başladığına şahit oluyoruz. Mesela Tahâvî (ö. 321/933), câhiliye ribâsını, "vadesiz borcun [ödenmesinin borç verilen] malın artırılması karşılığında ertelenmesi" şeklinde tarif etmektedir. Diğer bir ifadeyle, ribâ, vadenin / sürenin mal karşılığında satılmasıdır.[24] Onun bu tarifinde en fazla dikkat çeken nokta "vadesiz borç" (الديْن الحالّ) tabiridir. Gayet kısa, özlü ve orijinal olan bu tarifi çözümleyebilmemiz için öncelikle bu tabirin ne anlama geldiğini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu da Arap dilinde borç anlamında kullanılan kavramlar hakkında bilgi vermemizi zorunlu kılmaktadır.

---

[23] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnavud (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1996), 8: 242.

[24] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ'*, İhtisar: Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cassâs er-Râzî, nşr. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 4: 435.
كان ربا الجاهلية الذي ورد القرآن بتحريمه تأخيرَ الديْن الحالّ بزيادةِ المال.

Evvela, borç derken, maddi-manevi her türlü borcu değil, yalnızca malî borçları kastettiğimizi baştan belirtmeliyiz. Arap dilinde borç anlamında kullanılan en genel kelime *deyn* (الديْن) kelimesidir. Kavramsal anlamıyla bu kelime, ekseriyetle, "ister akit, ister tüketim, ister ödünç sebebiyle olsun kişinin ödemesi gereken her türlü borcu" ifade eder. Borç, ödünç, kira veya veresiye alışveriş gibi herhangi bir akitten, gasp, hırsızlık veya itlaf gibi gayrimeşru bir iktisap ve fiilden ya da daha başka sebeplerden kaynaklanabilir. Keza onu, sebepleri, tarafları vb. çeşitli açılardan hareketle gruplandırmak da mümkündür ki, biz bunlardan yalnızca konumuzla ilgili olanını zikretmekle yetineceğiz. Ödeme vakti bakımından borç, biri vadesiz, diğeri vadeli olmak üzere ikiye ayrılır. Vadeli borç (الديْن المؤَجَّل), borçlu ile alacaklı arasında ödeme vakti belirlenmiş olan borçtur. Vadesiz borç ise, ödeme vakti belirsiz olup, alacaklı tarafından her an istenebilecek olan borçtur. Bu tür borca aciliyet kazanmış / hemen ödenebilecek veya ödenmesi gerekebilecek borç (الديْن المُعجَّل) adı da verilir.[25]

Borç konusunda *karz* (القرض) kavramının özel bir önemi vardır. Genel bir tanımla bu kavram, "misli geri alınmak üzere verilen borç" demektir.[26] Biz bu kavramı bu yazımızda ödünç sözcüğüyle karşılayacağız. Arapçada ödünç anlamında kullanılan bir de *âriyet* (العارية) kelimesi vardır ki, bunu onunla karıştırmamak gerekir. *Âriyet* "aslını olduğu gibi geri almak kaydıyla, bir kimseye bir malın sağlayacağı menfaatleri karşılıksız olarak kullandırma" veya "bir kimseye bir süre kullanmak üzere karşılıksız verilen mal" anlamında kullanılmaktadır.[27] Genel olarak *karz* tüketim ödüncünü, *âriyet* de kullanım ödüncünü ifade etmektedir.[28]

---

[25] Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-Acem vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996), 814; M. Akif Aydın, "Borç", *DİA*, c. 6 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 285-86; "ed-Deyn", *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, c. 21 (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 102-103, 106-120.

[26] Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, 1314; H. Yunus Apaydın, "Karz", *DİA*, c. 24 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 520-522; "ed-Deyn", *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, 21: 103.

[27] Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, 1157; "el-İ'âra", *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, c. 5 (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986), 181-182.

[28] Apaydın, "Karz", 24: 521.

Günümüzde borç akdinin, kişiler arasında cereyan eden biçimlerinin yanı sıra kişilerle kurumlar, özellikle de Devlet arasında cari olan biçimleri de vardır. Aynı şekilde, şirketlerin ve kurumların kendi aralarında, hassaten Devletler arasında akdedilen borç sözleşmeleri de bulunmaktadır.[29] Câhiliye Dönemi özeline dönecek olursak, o dönemde Hicaz bölgesinde teknik anlamda bir Devletten, kurum ve kuruluştan söz edemeyeceğimize göre, borç kavramının yalnızca kişiler arasında cari olan basit şekillerle sınırlı kaldığını, kurumsal ve kamusal borçlanmalarla alakasının bulunmadığını söylememiz yanlış olmaz. O halde câhiliye ribâsının borçlarda vaki olduğunu belirten açıklamaları işte bu sınırlılık içerisinde anlamamız zaruri görünmektedir.

Verdiğimiz bu bilgiler ışığında, Tahâvî'nin câhiliye ribâsını *deyn* kavramının kapsamına giren her türlü borçla ilgili gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre, ribânın gerçekleşmesi için, bir malın bir akitle vadesiz olarak borç verilmesi, sonra da yeni bir akitle vadenin belirlenmesi ve bu vadeye mal cinsinden bir karşılık alınması veya verilmesi şarttır. Onun bu tarifi, câhiliye ribâsını ikinci akitten itibaren başlatmış, bir malın ilk akitte daha fazlasıyla ödenmesi şartıyla borç verilmesini ribâ kapsamından çıkartmış gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Ancak biz, Tahâvî'nin bu tarifiyle, veresiye alışveriş, karşılıksız ödünç vb. ribâsız olup da vadesinde ödenmeyen borçları kastetmiş olabileceğini düşünüyoruz. Onun, ribâlı ödünçlerde ribânın hemen ilk sözleşmede kararlaştırılabileceğini söylemesi[30] bizim bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

Câhiliye ribâsı için tarif geliştiren diğer bir alim olan Ebû Bekir el-Cassâs'ın (ö. 370/981) yaklaşımı, Tahâvî'ye göre daha sistematik görünmektedir. Hem fıkıh hem de tefsir alanında otorite olan bu alime göre, "câhiliye ribâsının, şart koşulmuş bir fazlalık karşılığında vadelendirilen bir ödünç verme [neticesinde] meydana geldiği ve bu fazlalığın, vadeye karşılık olduğu" bilinmektedir.[31] Cassâs bu tarifinde *karz* kavramını kullanarak câhiliye ribâsının ödünçte cari olan türünü dile getirmektedir. Onun ifadelerinden, Câhiliye Dö-

---

[29] Ayten Olcar, "Türkiye'nin Dış Borç Sorunu ve Kriz Etkileri" (Yüksek Lisans tezi, Hitit Üniversitesi, 2013), 4-6.

[30] Tahâvî, Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ', 4: 273-274.

[31] Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993), 1: 635, 637-638.
معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرْضاً مؤجَّلاً بزيادةٍ مشروطةٍ فكانت الزيادة بدلا من الأجل.

nemi'nde ilk akitte bile olsa ödünce ribâ uygulanabildiği anlaşılmaktadır. Ancak câhiliye ribâsının ödünç akitleri ile sınırlı kalmadığı, onun dışındaki borç akitlerinde de cari olduğu malumdur.

Nevevî (ö. 676/1277) ise, Câhiliye Dönemi'nde var olup da İslâm döneminde tamamı kaldırılmış olan ribâyı, "anamal üzerine eklenen fazlalık" şeklinde çok kısa bir ifade ile tanımlamaktadır.[32] Hadis alanında otorite olan bu alim, anamala eklenen fazlalığa neden olan akdi, ödünç verme veya vadesi geldiği halde ödenmeyen borcu yeni bir takvime bağlama ile sınırlı tutmamaktadır. Fakat onun tarifinde de câhiliye ribâsının en önemli unsurlarından olan vade ile şart koşmanın zikredilmemesi önemli bir eksikliktir.

Son zamanlarda, câhiliye ribâsına Kur'ân'da yasaklanması itibariyle *Kur'ân ribâsı* denildiğine şahit oluyoruz.[33] Biz bunun yerinde bir adlandırma olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü ribâ vb. bizzat haksızlık olan veya haksızlığa neden olan, bu nedenle de İslâm'da haram kılınan muamelelerin Kur'ân'a izafetle adlandırılmasını doğru bulmuyoruz. Öte yandan bu adlandırma –son zamanlar hariç- İslâm tarihinin hiçbir döneminde kullanılmamıştır. Müslümanların ilim geleneğinde câhiliye ribâsı, meydana geliş biçimine atfen, yani, borcun ertelenmesine karşılık alınması itibariyle *nesîe ribâsı* şeklinde adlandırılmıştır. Bu adlandırma "Ribâ, sadece ertelemededir." (إنما الربا في النسيئة) anlamındaki hadise dayandırılmıştır.[34] İslâm bilim geleneğinde câhiliye ribâsına ilişkin asıl yorumlar da bu tabir üzerinden yapılmıştır.

Pek çok İslâm alimi, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) Üsâme b. Zeyd'den (ö. 54/674) rivayet ettiği bu hadisin mensuh olduğunu, dolayısıyla kendisiyle amel edilemeyeceğini ileri sürse de bazı alimler bunun tam aksini savunarak onu çeşitli şekillerde tevil etmişlerdir.[35] Keza hadiste geçen *nesîe* (veresiye, ertele-

---

32 Ebû Zekeriyâ Muhiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc (Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî)* (Kahire: el-Matba'atül-Mısriyye, 1347/1029), 8: 183.
الزائدة على رأس المال

33 Ziauddin Ahmad, "Ribâ Teorisi", trc. Ali Rıza Gül, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, sy. 1 (2003): 453-454.

34 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Mısır: Şeriketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1401/1981), 2: 128.

35 Nevevî, *el-Minhâc*, 11: 25.

me) kelimesine de bazen daralan, bazen genişleyen farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu bakımdan İslâm tarihinde *nesîe ribâsı* tabirinin her zaman câhiliye ribâsı tabirinin eşanlamlısı olduğu düşünülmemelidir. Ancak *nesîe ribâsı* kavramına getirilen tariflerin genelinin câhiliye ribâsını da kapsadığı bir hakikattir. Bu durumu İslâm alimlerinden çoğunun açıklamasında müşahede etmek mümkündür.

Mesela İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), nesîe ribâsını altı mal hadisi çerçevesinde açıklayarak, "kendilerinde fazlalık ribâsı illetinin aynı olduğu iki [ribevî] maldan birinin diğeriyle veresiye olarak alışveriş edilmesi" şeklinde tarif etmektedir.[36] Onun bu tarifine göre, biri diğerinden fazla ya da az olsun veya değerli ya da değersiz olsun, aynı illete sahip olan iki ribevi malın birbiri ile veresiye olarak alışveriş edilmeleri nesîe ribâsı olmaktadır. Oysa Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bunu bütün ribevi mallara teşmil etmemekte, farklı cinsten olan ribevi malların birbiri ile veresiye alışverişlerini ribâ olarak değerlendirmeyi yalnızca sarf işlemi ile sınırlandırmaktadır.[37]

İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) ise, ribâyı açık ve gizli olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra "Açık olan ribâ nesîe ribâsıdır. Bu da Câhiliyede [Arapların] yaptıkları şeydir. Mesela, [alacaklı] alacağını erteliyor, [borçlu da] borcunu *(mâl)* artırıyordu; her vade verdiğinde de [borçlu] malda artırım yapıyordu." demek suretiyle,[38] nesîe ribâsı ile câhiliye ribâsının aynı şey olduğunu açıkça dile getirmektedir.

Çağdaş araştırmacılardan Vehbe ez-Zühaylî (ö. 2015) de İslâm'da iki türlü ribânın haram kılındığını belirttikten sonra, "Bunlardan birincisi, nesîe ribâsıdır ki, câhiliye Arapları ondan başkasını bilmiyorlardı. Bu ribâ, ister satın alınan bir şeyin değeri, ister ödünç olsun, vadesi gelen borcun ödenmesinin yeni bir vadeye ertelenmesi karşılığında alınan şeydir. (...) Bu birinci tür, ribâ câhiliye

---

36 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 1: 89.
وأما ربا النسيئة: فاعلم أن كل شيئين يتحد فيهما علة ربا الفضل لا يجوز بيع أحدهما بالآخر نسيئة

37 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1: 89.

38 Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr (İbn Kayyimi'l-Cevziyye), *İ'lâmü'l-muvakki'în an Rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1417/1996), 2: 103.

ribâsı olup, Kur'ân'ın nassıyla haram kılınmıştır."[39] diyerek, İbnü'l-Kayyim'e muvafık bir tavır sergilemektedir.

Zikrettiğimiz bu tariflerden, câhiliye ribâsının borcun ertelenmesi karşılığında alınan bir fazlalığa tekabül ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak kanaatimizce bu, aceleyle verişmiş bir karar olur. Câhiliye ribâsı kavramının anlam alanını tespit edebilmemiz için bu konudaki kadim açıklamaları görmemiz gerekir. Aksi halde kısıtlı bilgiyle eksik karar verme gibi bir durumla karşı karşıya kalırız. Bu da günümüzde kurulması gereken çağdaş bir faiz kuramının temellerinden birinin eksik kalması anlamına gelir.

2. KAVRAMIN AÇILIMI

Üzülerek belirtelim ki, Hz. Peygamber'den veya sahabilerinden câhiliye ribâsının şekilsel muhtevasıyla ilgili hiçbir açıklama nakledilmemiştir. Onlar herkesin bildiği düşüncesiyle herhangi bir açıklama yapmaya gerek görmedikleri için mi, yoksa yaptıkları açıklamalar bir şekilde eserlere girmediği için mi sonraki nesillere bu konuda bir rivayet ulaşmamıştır? Bunun, üzerinde ciddi olarak düşünülmesi gereken bir konu olduğunda şüphe yoktur. Ancak ne yaparsak yapalım, hangi ihtimali ortaya koyarsak koyalım, çabalarımızın sonuç getirmeyecek yorumlar olarak kalacağı açıktır. Çünkü câhiliye ribâsının şeklen nasıl olduğu hakkındaki ilk bilgilere ilişkin rivayet zincirlerini en fazla tâbiîn ulemasına kadar götürmek mümkündür. Önümüzdeki tablo budur. Bize düşen, bu tablo üzerinden hareketle câhiliye ribâsının şeklen nasıl olduğunu, hangi mallarda cereyan ettiğini ve nasıl uygulandığını elimizdeki imkanları sonuna kadar kullanarak tespite çalışmaktan ibarettir.

Tâbiînden gelen ilk rivayetler, bize, câhiliye ribâsının muhtelif şekilleri hakkında bazen kısa, bazen geniş, fakat tatminkâr diyebileceğimiz bilgiler içermektedir. Taberî'nin (ö. 310/923), Katâde'den (ö. 117/735) naklettiği bir açıklama, belki de bu hususta ilk bilgi olarak değerlendirilebilir. Tâbiîn müfessirlerinin önde gelen alimlerinden olan Katâde'ye göre câhiliye ribâsı şöyleydi: "Kişi, ticaret malını adı konulmuş bir vadeye (أجَل مُسمًّى) kadar olmak üzere satardı. Vade geldiğinde arkadaşı / müşterisi *(sâhibühû)* ödeme [imkanına]

---

39 Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1985), 4: 670.

sahip olmazsa, alacağını artırır, vadeyi de ertelerdi."[40] Onun verdiği bu bilgi, câhiliye ribâsının, veresiye alışveriş sonrasında müşterinin borcunu ödeyememesi üzerine, satıcının ona verdiği yeni bir vade karşılığında anamalına ilaveten talep edip aldığı fazlalığa tekabül ettiğini açık bir biçimde göstermektedir. Diğer bir anlatımla, satıcı, kendisinden veresiye alışveriş yapıp da borcunu ödeyemeyen müşterisi ile yeni bir akit yaparak, anamalına ilave ettiği bir fazlalık karşılığında vadeyi uzatmaktadır. Anlaşılan o ki, ödenecek fazlalığın miktarı ve oranı da vadenin süresi de satıcı ile müşteri arasındaki anlaşmaya bağlıdır.

Taberî'nin, Katâde'den yaptığı bu rivayet, zihinlerde câhiliye ribâsının sadece veresiye alışverişle sınırlı olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Belki câhiliyede en yaygın ribâ biçimi bu olabilir; bu nedenle Katâde de yalnızca bunu zikretmiş olabilir. Ancak diğer bilgilere bakmadan bu konuda bir çıkarımda bulunmak aceleci bir tavır olacaktır. Bu konuda Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), Zeyd b. Eslem'e (ö. 136/753) istinaden naklettiği bir açıklama önümüzü biraz daha aydınlatmaktadır: "Câhiliyede ribâ şöyleydi: Bir adamın başka bir adamda vadeli bir hakkı [alacağı] olurdu. Vade gelince "Ödüyor musun, yoksa artırıyor / ribâlandırıyor musun?" derdi. Eğer öderse [hakkını] alırdı; aksi halde hakkını artırır / ribâlandırır, borçlusunun vadesini de ertelerdi."[41]

Katâde'den farklı olarak, Zeyd b. Eslem'in câhiliye ribâsını, kişinin, hangi sebeple olursa olsun başkasının üzerinde hakkı olan her türlü malı kapsayan *hak* (الحَقّ) kavramı üzerinden açıkladığı görülmektedir. Onun verdiği bu bilgi, ribânın hangi muameleleri müteakiben ve hangi tür mallarda tahakkuk ettiğinin belirlenmesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Biz onun düzeyindeki bir alimin bir konuyla ilgili algıyı kökünden değiştirecek bir kavramı bilinçsizce kullanabileceğine ihtimal vermiyoruz. O halde onun açıklamasında geçen *hak* kavramına istinaden, hakkın doğmasına veresiye alışverişin yanı sıra, başta ribâsız olarak ödünç verilen para veya daha başka cinsten bir malın da sebep olabileceğini, hatta gasp, dolandırma, hırsızlık, miras gibi sebeplerle de bir kişinin başkasında hakkının bulunabileceğini kabul etmemiz gerekir. Borç kav-

---

[40] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988), 3: 101.

[41] Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Muvattau Mâlik,* nşr. M. Fuad Abdulbaki (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), "Buyû' (31)", 39 (2: 672-673).

ramı çerçevesinde belirttiğimiz gibi, bu kavram da Câhiliye Dönemine has şartlar içerisinde yalnızca hakiki kişilerin kendi aralarında cari olan malî haklarla ilgili olup, kurumsal herhangi bir anlam taşımamaktadır.

Eğer bu hak belirlenen vade içerisinde hak sahibine ödenmezse, taraflar arasında yeni bir akit yapıldığı, bu akitle alacaklının anamalına ilave bir fazlalığın kendisine verilmesini şart koştuğu, borçlunun da bunu kabul ettiği yine Zeyd b. Eslem'in açıklamasından anlaşılmaktadır. Onun anlatımında ilginç olan, Câhiliye Dönemi'nde ribâ karşılığında olmaksızın borç verilebildiği, ribânın ödenmeyen borçlar için işletildiğidir. Bunu yadırgamamak gerekir; zira insanlar arasında akrabalık, sevgi ve dostluk bağlarının bulunduğu her ortamda böylesi yardımlaşmalara şahit olunabilir. Ancak yine de bu, câhiliyede borcun sürekli olarak böyle verildiğini, ribânın yalnızca vadesinde ödenmeyen borçlar için işletildiğini garanti etmez.

Nitekim Cassâs'ın yukarıda zikrettiğimiz ribâ tarifi, câhiliye Araplarının ilk akit ile birbirlerine ribâ karşılığında ödünç verdiklerine delalet etmektedir. Taberî'nin, Abbas b. Abdilmuttalib'in Sakif kabilesinden bazı kişilere ribâ karşılığında ödünç verdiğini rivayet etmesi de[42] ödünç ribâsının Câhiliye Dönemi'nde bilindiğini göstermektedir. Yine bunu gösteren diğer bir delil Süddî el-Kebîr'in (ö. 128/745) rivayetine dayanarak, Ebu'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076)[43] ile İbnü'l-Cevzî'nin[44] Abbâs b. Abdilmuttalib ile Hâlid b. Velîd'in Câhiliye Dönemi'nde ribâ karşılığında ödünç veren ortaklar olduğunu bildirmeleridir. Râzî (ö. 760/1359) de câhiliye ribâsının ödünçten doğan türünü kabul etmekte, câhiliye Araplarının mallarını her ay belli bir meblağ alırken anamalları baki kalacak şekilde ödünç verdiklerini belirtmektedir.[45] İktisadi şartlarda bu fazlalığın aylık taksitler halinde olabildiği gibi, yıllık veya yarıyıllık da olmuş olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Anlaşılan o ki, Câhiliye Dönemi'nde ribâsız olarak da ödünç verilebilmektedir; fakat eğer verilen ödünce ribâ işleti-

---

[42] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 3: 106.

[43] Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân,* nşr. Kemal Besyuni Zağlul (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1411/1991), 96.

[44] Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el- Kuraşî el-Bağdâdî (İbnü'l-Cevzî), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1384/1964), 1: 332.

[45] Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin el-Hasen b. Ali et-Teymî er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1411/1990), 7: 75.

lecekse o zaman ribâ akdi ödünç akdiyle eşzamanlı olarak yapılmaktadır. Bu yönüyle o, günümüzdeki faiz işlemleriyle paralellik arz etmektedir.

Zeyd'in açıklamasında geçen *hak* kavramına dayanarak, câhiliye ribâsının o dönemdeki her türlü malda cereyan ettiği sonucuna ulaşmamız yadırganabilir. Ancak İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/939) Saîd b. Cübeyr'in (ö. 95/713) görüşü olarak sunduğu bir rivayette yer alan "mal" tabirinde bu durum daha açık olarak kendini göstermektedir. Onun rivayetine göre câhiliye ribâsı şöyleydi: Bir kişinin başka birisinde *malı* olurdu. Vade geldiğinde malını ister, borçlu ödeyebilirse öder, ödeyemezse 'Bana mühlet ver, ben de malını artırayım' teklifinde bulunur, bu teklif üzerinde anlaşırlardı.[46] Öte yandan Taberî'nin Zeyd b. Eslem'den yaptığı bir rivayet de bu hususta açık bir delil olarak önümüzde durmaktadır. Oğlu Abdurrahman (ö. 182/798) vasıtasıyla ondan gelen rivayet şöyledir:

Câhiliye Dönemi'nde ribâ hem [malı] katlandırarak artırma hem de [hayvanın] yaşı yönünden meydana gelirdi. [Hayvanın yaşı hususundaki ribâ şöyleydi]: Kişinin aşırı borcu olurdu. Vade sonunda [alacaklı] ona gelir, 'Ödüyor musun, yoksa artırıyor musun' derdi. Eğer ödeyecek bir şeyi varsa öderdi. Aksi halde alacaklı [ödemesi veya vermesi gereken hayvanı] daha üst yaştan [bir hayvan] olarak belirlerdi. Sözgelimi, şayet [borcu] bir yaşında bir deve ise, ikinci sene iki, sonraki sene üç, daha sonraki sene ise dört yaşında bir deve olurdu. (Borç ödenmediğinde), bu böyle yükselerek giderdi. Mallardaki (العَيْن) [ribâ ise şöyle olurdu]: [Alacaklı] borçluya geldiğinde, eğer borçlunun bir şeyi yoksa bir yıl erteleme karşılığında borcunu ikiye katlardı. Gelecek yıl da ödeyemezse, aynı şekilde yine ikiye katlardı. Sözgelimi, yüz dirhem sonraki yıl iki yüz, daha sonraki yıl ise dört yüz dirheme çıkardı. Ya her sene böyle ikiye katlar ya da öderdi.[47]

Zeyd b. Eslem'in gayet sarih olan bu açıklaması, hayvana endeksli câhiliye ribâsının oranı hakkında bilgi vermekte, günümüzdeki tefeci faizi gibi, onun yıldan yıla nasıl katlanarak arttığını göstermektedir. Onun bu açıklamasındaki

[46] Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (İbn Ebî Hâtim), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden 'an Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve's-sahâbeti ve't-tâbi'în*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetü nizâr, 1417/1997), 3: 759.

[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 4: 90.

hayvanı örnek kabilinden kabul ederek, câhiliye ribâsının evcil hayvanların tamamında cari olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun, ribanın cari olduğu nesne olarak gösterdiği aynî mal (العَيْن) tabirinin kapsam alanına, dinar, dirhem vb. mallar girmektedir.[48] Bu anlam, İmam Mâlik'in ondan yaptığı, bizim de yukarıya alıntıladığımız rivayetle aynı kapıya çıkmaktadır. Fakat onun açıklamasında dikkat çeken en önemli husus, "Eğer ödeyecek bir şeyi varsa öderdi." cümlesinde kendini göstermektedir. Onun bu cümlesi, ödenen fazlalığın anamalla aynı cins maldan olmasını câhiliye ribâsının mutlak bir şartı olmaktan çıkarmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgilerden, câhiliye ribâsının veresiye alışveriş ve ödünç neticesinde oluşan borçlarla sınırlı kalmadığı, İslâm'dan önceki dönemde sermayedarların çiftçilerle selem/selef muamelelerinin de bazen ribâ ile sonuçlandığı anlaşılmaktadır. Onun, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/733) ile İkrime'ye (ö. 107/725) dayandırarak verdiği bilgiye göre, Abbas b. Abdilmuttalib (ö. 32/653) ile Osman b. Affân (ö. 35/656) ortaklık kurarak çiftçilerle hurma üzerinden selem yaparlardı. Yani, önden para vererek, olgunlaştığında teslim almak üzere ağacındaki hurmayı satın alırlardı. Hurmalarını almaya gittiklerinde hurma sahibi, "Malınızı aldığınız takdirde, kendim ve ev hakım için yeterli mal kalmayacak; yarısını alsanız da [diğer yarısını] artırarak / ribâ işleterek size ödesem olmaz mı?" der, onlar da bu teklifi kabul ederlerdi. Kendisine haber verilince, Rasulüllah bunu onlara yasaklamıştır.[49]

Câhiliye ribâsıyla ilgili olarak tartışılması gereken diğer bir konu da artırma teklifinin alacaklıdan mı yoksa borçludan mı geldiğinin tespitidir. İlgili rivayetlerin genelinden anlaşıldığına göre, alacaklı borcun vadesi karşılığında anamala ilaveten fazla bir miktar ödemesini borçlusundan talep etmektedir. Birkaç rivayette ise, artırma teklifini borçlunun yaptığı kayıtlıdır. Mesela, İbn Ebî Hâtim'in Saîd b. Cübeyr'den naklettiği ve bizim de yukarıda zikrettiğimiz açıklama böyledir. Keza Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) câhiliye ribâsı tasvirinde de teklifin borçludan geldiği görülmektedir: "[Câhiliye ribâsı] şöyleydi: Bir kişinin başka birisinde alacağı (المال) olurdu. Vadesi geldiğinde alaca-

48 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî,* nşr. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 7: 205 (4 numaralı dipnot).

49 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 332; Gül, *Kur'ân'da Faiz Yasağı*, 150-151.

ğını borçlusundan isterdi. İşte o zaman borçlu 'Bana mühlet ver, ben de sana malını artırayım' derdi."[50]

Borcu, belli bir miktarını kırarak vadesinden önce ödemenin câhiliye ribâsı kapsamına girip girmediğini tartışmadan bu araştırmaya son vermek büyük bir eksiklik olur. Her iktisadi ortamda rastlanabileceği gibi, Câhiliye Dönemi'nde de indirim yapılarak borcun vadesinden önce ödenmesi neticesinde borçlu lehine az veya çok bir menfaat sağlanması söz konusudur. İlk bakışta bu işlemde borçlu lehine ortaya çıkan menfaat, tersinden bir okumayla câhiliye ribâsı kapsamında değerlendirilebilir. Ne var ki, böyle bir mantık yürütmeyle bu konuda hemen karar vermek yersiz bir acelecilik olur. Konuyu inceleyen İslâm alimleri konuyu tartışmışlar, bu uygulamanın câhiliye ribâsı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.[51]

Doğrusu, alacaklının alacağının bir kısmından gönül rızasıyla vazgeçmesinin, belki de hediye etmesinin câhiliye ribâsı ile ilgisini kurmak zor görünmektedir. Borcu kırarak ödeme işleminde borçlu lehine ortaya çıkan ve vade azaltmanın karşılığı olan fazlalığa Câhiliye Dönemi'nde ribâ dendiğini gösteren herhangi bir bilgiye de sahip değiliz. Fakat bunun tam tersini gösteren bir rivayet bulunmaktadır. Hz. Peygamber Hicretin dördüncü yılında (Miladî 625) Nadîr Yahudilerinin Medine'den sürülmelerini emrettiğinde, onlardan birçok kişi bazı insanlarda vadesi gelmemiş alacaklarının bulunduğunu söylemiş, o da onlara, *'İndirim yapın, hemen (vaktinden önce) tahsil edin'* (ضعوا وتعجلوا) teklifinde bulunmuş, onlar da bu teklifi kabul etmişlerdir.[52]

Eğer bu muamele ribâ olmuş olsaydı, Hz. Peygamber Nadîr Yahudileriyle böyle bir anlaşma yapmazdı. Zira ribâcılığın iyi bir kazanç yolu olmadığını câhiliye Araplarından bazıları da zaman zaman dile getiriyordu.[53] Sözgelimi, Mekkeliler Kabe'yi onarmaya teşebbüs ettikleri zaman, Mahzûm oğullarından Ebû Vehb, Kureyşliler'den ribâlı satışlardan sağladıkları gelirleri Kutsal Ev'in

---

50 Mukâtil b. Süleyman el-Belhî el-Horasânî, *Tefsîru'l-hams mie âyeh mine'l-Kur'ân,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ayniyat no: 245554, Yer no: 19116, 45b. وذلك أن الرجل كان يكون له على الرجل مال فإذا حلّ الأجل طلبه من صاحبه فيقول المطلوب أخّر عني وأزيدك على مالك.

51 Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* 2: 128; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'în,* 2: 135-137.

52 Dârekutnî, "Buyû'", 190-194.

53 Gül, Kur'ân'da Faiz Yasağı, 185.

tamiri işine karıştırmamalarını istemiştir.[54] Aynı şekilde, alışveriş ribâsının taraflarına yaptıkları işin doğru bir iş olmadığının (لا يَحِلّ) söylendiği zamanlar da olmuştur.[55]

Buraya kadar referansta bulunduğumuz rivayetleri dört grupta mütalaa edebiliriz. Birinci tür rivayetlerde, veresiye alışveriş sonrasında müşterinin (selemde mal sahibinin) borcunu ödeyememesi üzerine, satıcının ona verdiği yeni bir vade karşılığında anamalına ilaveten aldığı fazlalığa ribâ denmektedir. Veresiye alışveriş terkibinin yerini ikinci tür rivayetlerde borç kavramı, üçüncü tür rivayetlerde ödünç terimi, dördüncü tür rivayetlerde de hak kelimesi almaktadır. Ancak borç kavramı bu kelimelerin hepsini kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Bu yüzden câhiliye ribâsının borçlanma neticesinde ortaya çıktığını söylememiz yanlış olmaz. Rivayetlerde ribâya neden olan borcun haklı nedenlere dayandığı izlenimi veren bir anlatım üslubu söz konusudur. Fakat borç (الديْن) kavramı haklı veya haksız, meşru veya gayrimeşru her türlü borcu kapsamaktadır. Bu noktadan hareketle, borç kavramının ismen geçtiği rivayetlerin haksız ve gayrimeşru borç sebep ve kaynaklarını da kapsadığını düşünebiliriz. Böyle bir düşünce câhiliye diye adlandırılan ortamın dinamiklerine de aykırı değildir.

Konuyu bitirmeden önce bir hususa daha temas etmemiz yerinde olacaktır. O da câhiliye ribâsının oranının ne olduğudur. Doğrusu, toplumsal bir düzenin, özellikle nizami bir Devlet yapısının ve hukuk sisteminin bulunmadığı, bunun yerine kabilelerin güçleri, statüleri, nüfuzları ve birbirleri üzerinde kurdukları üstünlükleri tarafından belirlenen kaba kuvvete dayalı ve değişken bir dengenin hüküm sürdüğü bir ortamda düzenli ve makul bir faiz oranından bahsetmenin zorluğu ortadadır. Yine nizami bir Devlet yapısının bulunmaması nedeniyle Câhiliye Dönemi'nde faizin oranını belirleyecek resmi araçların varlığı da söz konusu olamaz. O zaman câhiliye ribâsının oranlarını etkileyen faktörler olarak geriye ihtiyacın doğurduğu talep, fakirlik, muhtaçlıktan kaynaklanan çaresizlik, piyasa hareketleri, diğer iktisadi şartlar, güven veya güvensiz-

[54] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 1: 206.

[55] Mukâtil, Tefsîru'l-hams mie âyeh, 45b; Taberî, Câmi'u'l-beyân, 3: 103; İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm, 2: 545.

lik ortamı, kabilesel ilişkiler, akrabalık ilişkileri, insani-ahlaki değerlere riayet derecesi, güç hiyerarşisi, sermayedarlar arasındaki rekabet ve civar ülke ve memleketlerde takdir edilen faiz oranları kalmaktadır.

Daha da artırılabilecek bu faktörler Câhiliyedeki ribânın kişiden kişiye, yöreden yöreye ve dönemden döneme değişen karakterine işaret etmektedir. Bu da yaygın olarak uyulan bir orandan söz edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Fakat biz yine de câhiliye ribâsı ile ilgili rivayetlerden ve İslâm öncesi Câhiliye Araplarının ticari ilişki içerisinde bulundukları ülkelerde, özellikle Bizans ve İran'da yaygın olan faiz oranlarından hareketle tahmini bir rakama ulaşabiliriz. Özellikle Bizans İmparatorluğu'nda değişik zamanlarda uygulanan faiz oranları ile ilgili bilgiler, Hicaz bölgesindeki ribâ oranlarını tespit etmede önemli bir yardım olarak değerlendirilmelidir. Çünkü İslâm'dan hemen önceki dönemde Bizans Devleti iktisadi açıdan yalnızca Hicaz bölgesinde değil, aynı zamanda bütün Arap Yarımadası'nda son derece etkili görünmektedir. Bizans'la yakın ticari ilişki içerisinde bulunan Mekke ve Medine şehir ekonomilerinin tamamen müstakil kalması ve bu ülkedeki iktisadi uygulamalardan etkilenmemesi düşünülemez.

Kureyşliler'in yakın ticari ilişki içerisinde bulundukları Bizans İmparatorluğu'nda Milâdî 528 yılında faiz hadleri, sanatkârlar ve mahalli tacirler için % 8, deniz aşırı ülkelerde ticaret yapacak kimseler ve ayni eşya borçluları için % 12 ile sınırlandırılmıştır. İmparator Jüstinyen (krallık dönemi: M.S. 527-565), 12 levha kanunlarında tadilat yaparak ticari kredi faizini % 12 ile sınırlandırırken, kralın çevresinden alınacak faizin en fazla % 4 olabileceğini kanuni teminat altına almıştır. Mısır'da faiz oranları önceleri % 12 ile sınırlandırılmasına rağmen, Miladi yedinci asrın başlarından itibaren Bizanslı faizcilerin etkisiyle tırmanışa geçerek bilhassa çiftçilere verilen kredilerde % 50 civarlarında seyretmeye başlamıştır.[56]

Hasan Zeme, civar ülkelerdeki bu faiz oranlarından hareketle, İslâm'dan hemen önceki muamelelerde tahakkuk ettirilen ribânın oranını belirlemeye çalışmakta ve % 10 oranı üzerinde durmaktadır.[57] Hasan Zeme'nin izlediği yo-

[56] Gül, Kur'ân'da Faiz Yasağı, 187.

[57] Hasan Zeme ve Muhammed Faruk, *Faiz Tarihi ve İslâm*, trc. Osman Şekerci (İstanbul: Sinan Yayınevi, 1968), 21.

lun ilmi ve isabetli olduğu hususunda hiçbir şüphemiz yoktur. Fakat bahsedilen civar ülkelerde kanuni sınırlandırma olduğu halde faiz oranları % 10'un üzerinde seyrederken, hatta tarım sektöründe bu oran % 50'lere tırmanmışken, üzerinde önemli bir siyasi kontrol bulunmayan câhiliye ribâsının oranının % 10 civarında olduğunda ısrar etmek, bize pek inandırıcı gelmemektedir.

Zeme'nin değerlendirmesinde hesaba katılmayan husus, Hicaz bölgesinin özel şartlarıdır. Oysa bu şartları birincil etken olarak dikkate almak gerekmektedir. Bu şartlar göz ardı edilmediğinde, sırf civar ülkelere bakarak ribâ oranını tespit etmenin zorluğu ortaya çıkar. Hicaz'ın yukarıda değindiğimiz siyasi ve ekonomik şartları, ribâ oranlarının Bizans İmparatorluğu ve Mısır'a göre daha yüksek olmasını gerektirmektedir. Bu duruma bakılarak câhiliye ribâsının normal piyasa şartlarında cari türü için altın para bazında yıllık en az % 20-25 civarında bir rakam verilebilir.[58] Bunula birlikte, Hicaz bölgesinin İslâm öncesi tarihi şartlarında çeşitli faktörlere bağlı olarak câhiliye ribâsındaki oranların kişilerin statülerine, yerleşim birimlerine ve dönemlere göre değişiklik arz ettiğini dikkatten kaçırmamak gerekir. Yukarıda atıfta bulunduğumuz rivayetler, ribânın en acımasız biçimlerinin uygulandığı câhiliye toplumunda oranların zaman zaman anamalın iki katına, yani % 100 seviyesine kadar çıkabildiğini gözler önüne sermektedir. Bu fırsatçı ve istikrarsız görünümü, onu günümüzdeki tefeci faizine yaklaştırmaktadır. Devlet kontrolünde olmaması ve kayıt altına alınmaması, bu benzerliği daha da artırmaktadır.

Son olarak câhiliye ribâsının türleri hakkında da birkaç noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Her şeyden önce belirtmemiz gerekir ki, câhiliye ribâsını konusu bakımından reel ve nominal olarak ikiye ayırmak mümkün değildir; onun değeri kendinden olan hakiki mal üzerinden hesaplanması buna engeldir. Hesaplanışı veya uygulanışı bakımından ise, onun basit ve bileşik türlerinden bahsetmek mümkündür. Keza onu, borcun veya ödüncün kullanılma amacı bakımından üretim ve tüketim ribâsı, borcun veya hakkın dayandığı işlemler açısından, alışveriş, ödünç ve selem ribâsı ve ödenmesi gereken diğer haklardan kaynaklanan ribâ, oranları açısından piyasa ve tefeci ribâsı, gelir grupları açısından varlıklıların veya yoksulların aldıkları veya verdikleri ribâ gibi türle-

58 Gül, *Kur'ân'da Faiz Yasağı*, 188.

re de ayırabiliriz.[59] Türleri itibariyle o, şeklen günümüzdeki faiz olgusunu andırsa da işleyiş ve uygulanış biçimi ve fonksiyonları itibariyle daha çok tefeci faizine benzemektedir. Unsurları ve özellikleri, onun bu yönünü daha da belirginleştirecektir.

3. UNSURLARI VE ÖZELLİKLERİ

Câhiliye Dönemi'nde bilinen ve uygulanan ribâyı ribâ yapan birtakım özellikler ve karakteristikler vardır. Onun yapıtaşlarını oluşturan, binasını ören, onu diğer haksız kazanç yollarından ayıran bu özellikleri belirlememiz, konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir. Çünkü onun sınırlarının genişletilmesi, câhiliye toplumunda bulunup şeklen biraz farklı olmakla birlikte onunla aynı fonksiyonları icra eden muamelelerin onun kapsamına dahil edilmesi ve özellikle çağdaş faiz uygulamalarının ne kadarının onun kapsamına girdiğinin belirlenmesi büyük oranda bu özellikler nazarıitibara alınarak mümkün olabilecektir. Kısacası, ona "câhiliye" vasfı kazandıran özelliklerin ve unsurların bilinmesi, ona kıyasla belirlenen ribâ benzeri muamelelerin tespit edilmesinin yolunu açacaktır.

Yukarıya alıntıladığımız tasvirlerde de müşahede edilebileceği gibi, câhiliye ribâsının en önemli unsuru insandır; her tür faizli muamelede olduğu gibi, ribâ muamelesinde de alacaklı ve verecekli tarafların bulunması şarttır. Sırası gelmişken, bu muameledeki tarafların hakiki kişiler mi, yoksa hükmi / tüzel kişiler mi olduklarını tartışmak yerinde olacaktır. Yukarıdaki rivayetlerde geçen bilgiler, câhiliye ribâsındaki alacaklı ve verecekli tarafların gerçek kişiler olduklarını açık bir biçimde göstermektedir. Câhiliye Dönemi'nde Hicaz Bölgesinde ciddi bir Devlet yapısının bulunmayışı, dolayısıyla tüzel kişilik kazanacak biçimde herhangi bir kurumsallaşmaya gidilmemesi de ribânın taraflarının gerçek kişiler olduğunun önemli bir kanıtıdır. Bu özelliği sebebiyle onu günümüzdeki tefeci faizine benzetebiliriz.

İslâm'dan hemen önceki Hicaz coğrafyasında Bizans veya Sasani Devleti gibi kurum ve kuruluşlarıyla teşekkül etmiş düzenli bir Devletten söz etmek mümkün olmadığından, câhiliye ribâsını kamu borçlarıyla ve kurumsal borçlar-

---

[59] Ayrıntılar için bk. Gül, *Kur'ân'da Faiz Yasağı*, 135 vd.

la değil, gerçek anlamda kişisel borçlarla ilgili görmek gerekir. Kişisel borçlar kişisel amaçlı olup topluma hizmet amacı taşımaz, miktarları sınırlı olup kısa vadelidir, gönüllülük esasına dayandığından verilmesi hukuken zorunlu değildir, fakat vadesi dolduğunda ödenmesi zorunludur. Câhiliye ribâsı, anladığımız kadarıyla, bir Devletin hazinesini denkleştirme, acil ihtiyaçlarını giderme, bütçe açıklarını kapatma, kalkınma finansmanı sağlama, toplum hizmeti yapma vb. sebeplerle aldığı borçlara[60] ödediği faizi kapsamamaktadır. Zira hem Cahiliye Dönemindeki siyasi ve idari yapılanmada bu tür uygulamalar bulunmamaktadır hem de "Kavramın Açılımı" başlığı altında zikrettiğimiz rivayetler câhiliye ribâsının kişisel borçlarla ilgili olduğunu göstermektedir.

Bu noktada Câhiliye Dönemi'nde Sakif kabilesine mensup Amr oğulları ile Kureyş kabilesinin Benî Mahzûm koluna mensup Muğîre Oğulları arasında ribâ karşılığında borç muameleleri yapılması[61] esas alınarak, bu boylardan her birinin bir kurum olduğu düşüncesinden hareketle, câhiliye ribâsının kurumlar arasında da cari olduğu ileri sürülebilir.[62] Ancak ilgili rivayetlerden, bu iki kabile arasında bir ticaret ve borçlaşma anlaşması yapıldığı görülse de ayrıntıya inildiğinde birbirlerinden borç veren ve alan tarafların bu boylara mensup gerçek fertlerin, özellikle de aldıkları borçları ekseriyetle ticari faaliyetlerinde değerlendiren tüccarların olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerde birbiriyle ribâlı muameleler yapan gerçek kişilere ait bazı isimler bile yer almaktadır.

Öte yandan Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) verdiği bilgilerde de Câhiliye Dönemi'nde Sakiflilerle Muğîre Oğullarının birbirleriyle veresiye alışveriş yaptıkları, vade geldiğinde borcunu ödeyemeyen borçlunun satıcıya, "Sen bana mühlet ver, ben de sana (borcumu) artırayım." dediği kayıtlıdır.[63] Onun verdiği bu bilginin, câhiliye ribâsında taraflar arasındaki diyalogları betimleyen diğer bilgilerle örtüşmesi, adı geçen iki kabile arasında tüzel kişiliğe ait diyebileceğimiz bir uygulamanın olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Adı geçen

---

[60] Devletin borçlanma nedenleri hakkında bkz. Şebnem Tosunoğlu, "Kamu Maliyesi", *Kamu Maliyesi* içinde, ed. Ş. Tosunoğlu ve T. Ergül (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, 2012), 149-151.

[61] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IV, 90; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm,* II, 548-49.

[62] Gül, Kur'ân'da Faiz (Ribâ) Yasağı, 139-142.

[63] Ebû Abdullah Süfyân b. Sa'd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsiru Süfyân es-sevrî rivâyetu Ebî Ca'fer Muhammed 'an Ebî Huzeyfe en-nehdî 'anh,* nşr. İmtiyaz Ali Arşî (Beyrut, 1402/1983), 80.

kabilelere tüzel kişilik atfedilse bile, gerek onun, gerekse diğer ravilerin rivayetlerinde, birbirleriyle ribâlı muameleler yapan kişilerin gerçek kişiler olması hasebiyle, kabilelerin tüzel kişiliklerinin bu muamelelerden herhangi bir maddi kazanç sağlamadığı, zarar görmediği veya borcun ya da ribâ gelirinin toplumsal hizmetlerde kullanılmadığı açıkça görülmektedir. O halde câhiliye ribâsının taraflarından birinin veya her ikisinin bu manada tüzel kişiler olduğu söylenemez.

Câhiliye ribâsının unsurları elbette taraflarla sınırlı değildir; alacaklının verecekliden tahsil etmesi gereken bir anamalın bulunması, alacaklının anamalına ilaveten bir fazlalık almayı şart koşması, bunu da verecekliye tanıdığı bir vade karşılığında yapması da ribâ muamelesinin diğer önemli parçalarını oluşturur. Netice itibariyle câhiliye ribâsı, alacaklı, verecekli / borçlu, anamal, verecek / borç, fazlalık, şart koşma ve vade yedilisinin kombinasyonu üzerine kurulu bir muameledir. Ne var ki, her şey bu resimde göründüğü kadar basit değildir; resimde yer alan bu unsurlar şekilsel olup, izaha muhtaçtır.

Câhiliye Dönemi'nde ribâ işletilen anamal, çoğunluk itibariyle, o dönemin para birimleri olan altın (dinar) ve gümüş (dirhem) cinsinden olsa da zaman zaman bunlarla sınırlı kalmayıp, canlı hayvan da dahil hemen her türlü maldan takdir edilebilmektedir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, ribâ işletilen mal çoğunlukla altın veya gümüş olsa da diğer mallardan olmasının önünde de herhangi bir engel bulunmamaktadır. Canlı hayvandan ribâ alınması bunun delilini teşkil etmektedir. Bu mallar, hakiki mal cinsinden olup, varlığı itibari olan mallardan değildir. Yine bu mallar öz değere sahip olup, değerleri kendilerinden ve hakikidir, itibari değildir.

Burada diğer bir unsur olarak, ribâlı muamelelerde alacaklı ve verecekli taraflar arasında bir ödünç, veresiye alışveriş ve selem gibi muameleler gereğince tahakkuk eden bir borç veya aynı cins malların veresiye olarak mübadele edildiği bir takas sözleşmesinin akdedilmesini de zikretmeliyiz. Câhiliye ribâsı genel olarak bu üç tür akit neticesinde ortaya çıkmaktadır.[64] Ancak yukarıda zikrettiğimiz rivayette Zeyd b. Eslem'in hak kavramı üzerinden yaptığı izah, bu üç akdin dışındaki akitlerde de Câhiliye ribâsının cari olabileceğini göstermek-

[64] Ayrıntılar için bkz. Ahmad, "Ribâ Teorisi", 454, 457-461.

tedir. Biz onun bu izahına dayanarak, Câhiliye döneminde, ortaklık kurma, ücret karşılığında çalışma, iş yapma, miras paylaşma vs. işlemler neticesinde taraflardan birinin diğerinden alması gereken bir hakkı doğsa ve bu hakkın ödenmesi anamala eklenen bir fazlalık karşılığında ertelense bunun da ribâ sözleşmesi kabul edildiğini söyleyebiliriz.

İnsanlar arasında iktisadi hak doğuran bu işlemlerle ilgili olarak yaptığımız değerlendirmelerden, Câhiliye ribâsının ilk akitte söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Bizim bu değerlendirmemizi yukarıda naklettiğimiz rivayetler de büyük oranda desteklemektedir. Fakat ödünç verme işleminde biraz farklı bir durum müşahede edilmektedir. Bu akitler baştan itibaren ribâ şartını haiz olabileceği gibi, ilk akit ribâsız, borç ödenmediğinde yenilenen akit ise ribâlı olabilmektedir. Ödüncün borç akdi olmasından hareketle aynı durumun bütün borç akitlerinde geçerli olduğu zannedilmemelidir. Veresiye alışveriş de bir borç akdidir. Fakat borcun tahakkuk ettiği ilk akitte peşin alışverişe nispetle alınan fazlalık riba değil, vade farkıdır. Müşterinin vadesinde ödemediği borcun yeniden ertelenmesi için yapılan yeni sözleşme ile alınan ikinci fazlalık ise, anamal üzerine şart koşulan bir fazlalık olması itibariyle ribâ kavramının muhtevasına girmektedir.[65]

Câhiliye toplumunda ribâ, anamal mal üzerine aynı mal cinsinden fazla ödeme yapma şartını haiz olan her türlü borç akdinde cari olan bir gelir elde etme yolu olarak kabul edilmiştir. Şart koşulmuş olma vasfı ribâyı hediye vb. den açık bir biçimde ayırmaktadır. Ancak o toplumda ribâ o kadar yaygındır ki, kavramın açılımını yaparken referansta bulunduğumuz rivayetlere bakılacak olursa, alınacak fazlalığın bir şart olarak söylenmesine bile gerek duyulmadığı rahatlıkla görülür. Bu durum Câhiliye Döneminde ribâ ile hediyenin aynı şey olduğu zehabına kapılmamıza neden olmamalıdır. Örfün burada şartın yerine geçtiği dikkatten kaçırılmamalıdır. Tariflerde bu şart unsurunun zikredilmemesi, bunun yerine yalnızca borç akdinin ve alacaklının anamalına ilaveten bir fazlalık tahsil ettiğinin söylenilmesiyle yetinilmesi bundan olabilir.

Aynı şekilde ribânın cari olduğu borç akitlerinin borçlu ile alacaklı tarafların hür iradeleri (icap ve kabulleri) ile yapılmış olduğunun tahmin edilmesi

---

65 Ahmad, “Ribâ Teorisi”, 458.

de zor değildir. Çünkü hür irade bulunmadığı zaman, mesela tehdit, şantaj, kaba kuvvet vb. yollarla borçlunun fazlalık şartını kabule mecbur bırakılması halinde akit, akit olmaktan çıkarak gasp, zorla alma, el koyma vb. haksızlıklara dönüşür. Hür irade şartı onu böylesi diğer haksız ve gayrimeşru kazanç yollarından ayırır. Ancak malî kayba uğrayan kişi bir fırsatını bulup hakkını talep ettiğinde onun hakkını irtikap eden kişi bir sözleşme ile borcunu bir fazlalık karşılığında erteletse, Câhiliye Döneminde buna da ribâ deneceği aşikârdır. Bizim bu yorumumuz, ribâ dışındaki fâsit kazanç yollarını meşru gördüğümüz gibi bir izlenim uyandırmamalıdır. Tam aksine bunların çoğu, baskı, tehdit, kaba kuvvet ve fiili şiddet uygulamaya dayanması, insan onurunu ve iradesini yok sayması itibariyle ribâdan çok daha fazla gayriahlaki ve gayrimeşrudur. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, ribâ muamelesinin borçlunun iradesi ile akdedilmesi, onun iktisadi olarak buna mecbur kalmaması anlamına gelmemektedir. Câhiliye Dönemi şartlarında borçlunun iktisadi bir zorunlulukla karşılaşmadıkça böyle bir muameleye razı olmayacağı açık bir gerçektir.

Bu noktada ribâ muamelesi ile veresiye alışveriş ve kira arasındaki farklara da dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Eğer aralarındaki farklar ortaya konmazsa bu işlemler kolaylıkla birbiri ile karıştırılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, ribâ muamelesinde borcu erteleme karşılığında alınan fazlalık anamalla aynı cinsten iken, diğer iki muamelede böyle bir durum söz konusu değildir. Doğrusu, veresiye alışverişte de belli bir vadeye karşılık alınan bir fazlalık vardır. Fakat bu fazlalık, ribâda olduğu gibi, anamalla aynı cinsten bir fazlalık olmayıp, satışın konusunu teşkil eden anamalın genellikle altın ve gümüş para cinsinden başka bir malla fiyatlandırılan veresiye değerindeki artışı ifade etmektedir.

Öte yandan veresiye alışverişte satıcının sermayesini ticari mallara yatırması, kâr kadar zararı da göze alması, malını depolamak, korumak, satışa hazır hale getirmek ve nihayet satmak için üreticiden nakliyeciye, aracıdan işçiye kadar pek çok kesimle birlikte çalışması, gerektiğinde insanlara iş yerinde iş vermesi vb. süreçlerde tam bir ekonomik hareketlilik söz konusu iken, ribâcılık faaliyetlerinde bunların neredeyse hiç birisi bulunmamaktadır. Bu bakımdan bir malın peşin fiyatı ile veresiye fiyatının farklı olması piyasa şartlarını aşmadığı sürece her toplum tarafından normal karşılanırken, neredeyse hiçbir iş yapmadan, topluma herhangi bir ekonomik katkı sağlamadan paradan

para veya maldan mal üretme mekanizmasının ortaya çıkardığı ribâ kazancına aynı nazarla bakılmamıştır. Câhiliye Araplarının önemli bir kesimi de benzer gerekçelerle olmalı ki, veresiye alışverişte müşterinin ödediği vade farkını normal bir durum olarak görmüş, onu hiçbir zaman ribâ olarak isimlendirmemiş, buna karşın ribâyı hoş karşılamamış, onu gayrimeşru veya helal olmayan bir kazanç yolu olarak görmüştür.[66] Onların ribâdan kazanç sağlayan sermayedarlarının böyle bir düşünce içerisinde olmayacağı ise izahtan varestedir.

Kira sözleşmesine gelince, bu, bir malın kullanılmak veya ürünlerinden yararlanılmak üzere bedeli karşılığında belli bir süre için başkasına bırakılmasıdır.[67] Bu muamelede, bir işte kullanabilen veya ürünlerinden yararlanılabilen mallar kiralanmaktadır ki, bunlar paralardan (altın ve gümüş) da gıda maddelerinden de farklıdır. Zira faizin ana maddesi olan para, bir mal olarak ne bir işte bizzat kullanılabilir ve ne de ürün verici bir niteliğe sahiptir. Gıda maddeleri ise, insanlar tarafından yenilen veya içilen mallar olup, kiralanmaya elverişli değildir. Hayvan örneğinde olduğu gibi, Câhiliye Dönemi'nde bazı mallar hem ribevî hem de kiralanan mal özelliğine sahip olabilir. Fakat kavramın özelliğinden hareketle, o dönemde kira gelirinin, hiçbir zaman kiralanan mal ile aynı cinsten olmadığını söyleyebiliriz. Öte yandan ribâ muamelesinde insanların maddi çaresizliklerini doğrudan doğruya istismar etme söz konusu iken, kiralamada elverişli bir malı kullandırma ve/veya yararlandırma amaçlanmaktadır.[68] Bu özellikleri kirayı faizden ayırmıştır. Câhiliye Arapları da onu ribâdan ayrı bir olgu olarak görmüş olmalıdırlar.

Ribânın olmazsa olmazı olan diğer bir unsur da alacaklının anamalına ilaveten akdin bir gereği olarak aldığı fazlalıktır. Esasında ribâ denilince de bu fazlalık mal kastedilmektedir.[69] Ribâ olarak ödenen fazlalık mal, anamalda olduğu gibi, çoğunlukla altın veya gümüş cinsinden olsa da diğer mallardan olmasının önünde de herhangi bir engel yoktur. Keza bu mallar, hakiki mal cin-

---

66 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 3: 103.

67 İlhami Söyler, *Devlet Mallarının Kamu Finansmanı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, 2005), 218.

68 Kira hakkında bkz. Ali Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, c. 21 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 379-380.

69 el-Huseyn b. Muhammed (er-Râgıb el-İsfahânî), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1412/1992), 340.

sinden olup, öz değere sahiptir, değerleri kendilerinden ve hakikidir. Dolayısıyla, ribâ olarak ödenen fazlalık, nominal değer üzerinden bir fazlalık olmayıp, hakiki değer hesabıyla bir fazlalıktır. Ribâ olarak ödenen malın anamalla aynı cinsten olması şart olmakla birlikte, bu fazlalığın bedelinin farklı cins mallardan ödenmesinin önünde de herhangi bir engel bulunmamaktadır. Zira ribâ, neticede ödenmesi taahhüt edilmiş bir borçtur; bu itibarla önemli olan, onun şu veya bu maldan olması değil, anamala ilave edilen herhangi bir fazlalık olmasıdır.

Bu fazlalığın fiyatının veya oranının, Bizans'ta olduğu gibi, piyasa şartlarının yanı sıra fertlerin toplum içindeki itibarlarına, konumlarına, makam ve mevkilerine göre de değişiklik arzedebileceğini ifade etmeliyiz. Câhiliye piyasasında bu fazlalık, vadenin başında veya sonunda bir defada ödenebildiği gibi, aylık, birkaç aylık vb. periyodik taksitlere de bölünebilmiştir.[70] Ancak bunlar alacaklı ile verecekli arasında yapılan anlaşmaya bağlı ayrıntılar kabilinden olup, ribânın unsurları ve şartları arasında yer almamaktadır. Ribâda önemli olan, alacaklıya zorunlu olarak az veya çok bir fazlalığın ödenmesidir. Ribâcı, alacağı fazlalığın hesabını yapar, onun kim tarafından ödeneceğine bakmaz. Bu itibarla, borçlunun yerine bir başkası tarafından ödenmesinin bu fazlalığı ribâ olmaktan çıkarmayacağını söyleyebiliriz.

İslâm'dan önceki dönemde yapılan ribâlı akitlerde, verecekli tarafa anamaldan daha fazlasını ödemesi şart koşulur, o da bu şartı isteyerek veya istemeyerek kabul ederdi. Bununla birlikte, fazlalık ödeme teklifi bazen verecekliden de gelebilirdi. Diğer bir ifadeyle, câhiliye ribâsında alacaklı tarafın ribâ almaya niyetli olması, bu niyetini açıkça dile getirmesi ve kendisine ribâ ödemesini şart koşması veya mevcut durumun bunu gerektirmesi, borç isteyen tarafın da bunu kabul etmesi veya bizzat teklif etmesi gerekmektedir. Niyet, talep ve şart unsurları, ribâyı borçlunun hiçbir zorunluluk olmaksızın verdiği hediye vb. fazlalıklardan farklılaştırmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde geçen bilgilerde, ribâ adı verilen fazlalığın verecekli kişi tarafından ödendiği bilgisi yer alırken, bu fazlalığın verecekliden başka bir kişi tarafından ödenmesinin ribâ kapsamına girip girmediği hususunda herhangi bir açıklık bulunmamaktadır. Biz, alacaklı için önemli olanın kendi eline bir fazlalık geç-

[70] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7: 75.

mesi olduğu noktasından hareketle, bunun da ribâ kapsamında değerlendirilmiş olabileceğini düşünüyoruz. Keza, üzerinde anlaşılan bu fazlalığın alacaklı veya onun akrabası, ortağı, vekili ya da bir başkası tarafından alınması da ribâyı ribâ olmaktan çıkarmasa gerektir.

Araştırmamızın bundan önceki bölümlerinde de belirttiğimiz gibi, câhiliye ribâsı, alacaklının alacaklarını (anamallarını) vadelendirmesine veya ertelemesine karşılık isteyip aldığı fazlalık maldan ibarettir. Dolayısıyla, ribânın gerçekleşmesi için alacaklının, diğer bütün şartların yanı sıra, anamalına ilaveten istediği fazlalığın belli bir vadeye karşılık gelmesi gerekmektedir. Yani, bu fazlalık vadeye karşılık alınmakta veya ödenmektedir. Ribâ ile ilgili bütün rivayetlerde bu durum bariz bir şekilde görünmektedir. Dolayısıyla, çeşitli hadislerde adı geçen altı malın hemcinsleriyle peşin ve biri diğerinden fazla olarak alışveriş edilmelerine ribâ denmesi İslâm dönemine ait bir olgu olup, Câhiliye Dönemi'nde böyle bir isimlendirmeye rastlamak mümkün değildir. Vadeden söz açılmışken şunu da belirtmeliyiz ki, gerek Taberî'nin rivayetlerinden, gerekse Râzî'nin yorumlarından câhiliye döneminde ribâ işletilen borçların uzun vadeli değil, kısa veya orta vadeli borçlar[71] olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıya alıntıladığımız rivayetlerde, ribânın genel karakterinin muhtaçları sömürmek olduğu, bu yüzden de daha çok tüketim amaçlı borçlarda cereyan ettiği açıkça görünmektedir. Diğer bir anlatımla, bu rivayetlerdeki bilgilerden, ribâ muamelelerinde genellikle muhtaç insanların çaresizliklerinin istismar edildiğini anlamak zor değildir. İbnü'l-Kayyim bunu, "Öyle ki, [borçlunun] elindeki yüz [dirhem] binlerce [dirheme] çıkıyordu. Bunu da genellikle fakir ve muhtaç kişiden başkası yapmıyordu." cümlesiyle dile getirmektedir.[72] Câhiliye Dönemi'nde ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını giderecek başka bir iktisadi aracın olmaması, fakirleri elbette faizli işlemler yapmak zorunda bırakmıştır. Ancak bu, o dönemde ticari amaçlar, zirai faaliyetler ve diğer iktisadi yatırımlar için de ribâ karşılığında borç alınmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim biraz

---

[71] İtiraza açık olmakla birlikte, genellikle kısa vadeyle, bir yıla kadarki süre, orta vadeyle bir ila beş yıl arası süre, uzun vadeyle ise beş seneden daha uzun süreler kastedilmektedir (Sabri Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz", *Para, Faiz ve İslâm* içinde, haz. Sabri Orman ve İsmail Kurt (İstanbul: İSAV Yay., 1992), 53). Bu tasnife göre, câhiliye döneminde uzun vadeli borçlanmaların varlığından bahsetmek oldukça zor görünmektedir.

[72] İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'în,* 2: 103.

önce zikrettiğimiz gibi, Kureyş ve Sakif kabilelerine bağlı bazı boyların ticaretlerinde kullanmak üzere birbirlerinden ödünç para almaları, câhiliyede ribâlı muamelelerin tüketimle ve yoksullukla sınırlı kalmadığını göstermektedir.

4. İSLÂM'DA YASAKLANAN FAİZLE İLİŞKİSİ

Verdiğimiz bilgiler göstermektedir ki, câhiliye ribâsı kahir ekseriyetle toplumun yoksul ve düşkün kesimleri aleyhine işleyen acımasız bir mekanizma, amansız bir sömürü aracıdır. Kur'ân'da, zengin bir kişinin malında akrabasının, yoksulların, yolda kalmışların[73] ve ihtiyacından dolayı isteyen veya istemeyen fakirlerin haklarının bulunduğu belirtilerek,[74] fakirlere yardım edilmesi emredilerek,[75] onlara ribâsız / faizsiz ödünç *(karz-ı hasen)* verilmesi öğütlenerek[76] ve zekat farz kılınarak,[77] insanların bu haksız borçlanma biçimine ihtiyaç duymaları önlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca ribâcılığın da dahil olduğu bütün haksız kazanç yollarının terkedilmesi emredilmek suretiyle[78] de bu haksızlığın önüne önemli bir engel getirilmiştir.

Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ilk yıllarından itibaren bir yandan bu tedbirler aşamalı olarak uygulamaya konarak insanların borçlanma ihtiyaçları ve ribâ ödeme zorunlulukları yavaş yavaş azaltılırken, diğer yandan Kur'ân'da çeşitli münasebetlerle ribâya karşı gitgide sertleşen itiraz cümleleri yer almaya başlamıştır. İlgili ayetlerde ilk önce ribâcıların ribâ elde etmek maksadıyla insanlara verdikleri malların Allah katında artmayacağı belirtilerek, ribâya hafif bir eleştiri yöneltilirken,[79] sonra Müslümanların fahiş ribâ almaları yasaklanmış,[80] daha sonra ribâcılıkları yüzünden Yahudilerin bazı nimetlerden mahrum bırakıldıkları hatırlatılmış,[81] en son olarak da ribâ tamamen haram kılın-

73 el-İsrâ 17/26.
74 ez-Zâriyât 51/19; el-Me'âric 70/25.
75 el-Bakara 2/177, 215; en-Nisâ (4), 36.
76 el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbün 64/17; el-Müzzemmil 73/20.
77 el-Bakara 2/110; et-Tevbe 9/60; el-Hac 22/78; en-Nûr 24/56.
78 el-Bakara 2/188; en-Nisâ' 4/29, 161; et-Tevbe 9/34.
79 er-Rûm 39/39.
80 Âl-i 'İmrân 3/130.
81 en-Nisâ 4/160-161.

mıştır.[82] Bu aşamalı yasaklama sürecinden sonra da ribâ hakkında ayetler inmeye devam etmiş, bunlarda ribâ almanın bir haksızlık *(zulüm)* olduğu kesin bir dille ifade edildikten sonra alacaklılardan, darda kalmalarından ve imkansızlıklarından dolayı borcunu ödeyemeyen borçlulara mühlet vermeleri öğütlenmiş, hatta alacaklarını onlara bağışlamalarının daha iyi olacağı belirtilmiştir.[83]

Görüldüğü gibi Kur’ân’da ribâ hiçbir şüpheye yer bırakmayacak biçimde haram kılınmıştır. İslâm’daki ribâ yasağının temel dayanağı ribâyı yasaklayan bu ayetlerdir. İlk bakışta bu ayetlerde gayet açık görünen ribâ kavramı, İslâm’da haram kılınan ribânın câhiliye ribâsından daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu bilgisinden sonra biraz karışık bir durum kazanmaktadır. Bir taraftan câhiliye ribâsıyla ilgili ihtilaflar, diğer taraftan onun İslâm’da yasaklanan ribâya etkisi ve İslâm’da yasaklanan ribânın manası ve açılımı hakkındaki farklı görüşler bu kavramı daha da tartışmalı hale getirmektedir.

Tartışmaların temelinde Kur’ân’da geçen *er-ribâ* (الربا) kavramının belirtecinin *(harf-i ta’rîf)* ahd ve cins anlamlarından hangisini ifade ettiği yatıyor. Arap dili gramerinde isim olan bir kelimenin başında belirtecin ahd için kullanılması (العهدية), o ismin anlamının muhataplar tarafından bilindiğini, cins için kullanılması ise, o ismin muhataplar tarafından bilinen veya bilinmeyen her türlü manasını kapsadığını göstermektedir.[84] Eğer belirteç ahdiye ise, o zaman Kur’ân’daki ribâ lafzıyla, ilgili ayetler vahyedildiği sırada muhataplar tarafından bilinen ribânın kastedildiğini söylememiz gerekiyor. Fakat eğer belirteç cinsiye (الجنسية) anlamındaysa, bu takdirde ribâ lafzının muhataplar tarafından bilinen ve bilinmeyen bütün türlerini kapsadığını kabul etmemiz gerekiyor. Bu da Kur’ân’da yasaklanan ribânın câhiliyede bilinen ribâ ile sınırlı kalıp kalmadığını, bu kavramın mücmel veya müşkil olup olmadığını, umûm veya husus ifade edip etmediğini, anlam alanının altı mal hadisinde geçen nesîe ve fazlalık ribâlarını, bunların kıyas yoluyla çeşitlendirilen biçimlerini ve ilgili ayetlerin

---

82 el-Bakara 2/275.

83 el-Bakara 2/279-280.

84 Sadık Koç ve Tahsin Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta‘rif”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12, sy. 2 (Elazığ 2002): 196, 199, Erişim 27 Mart 2017, http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt12/sayi2/191-210.pdf.

inişinden sonra ortaya çıkan yeni ribâ türlerini kapsayıp kapsamadığını tartışmamız anlamına geliyor.

Hemen belirtelim ki, İslâm'ın hem Mekke döneminde ribâyı eleştiren ilk ayet geldiğinde hem de Medine döneminde onu haram kılan son ayet indiğinde ne altı mal hadisi mevcuttu ve ne de bu hadiste geçen fazlalık ribâsı (ربا الفضل) ribâ olarak biliniyordu.[85] Bu yüzden Kur'ân'ın yasakladığı ribânın câhiliye ribâsı olduğunu düşünmek, vakıaya daha uygun ve daha makul görünmektedir. Genel kanaat farklı olmakla birlikte, bu sonuç İslâm bilim geleneğinde hayli savunucusu olan bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.[86] Özellikle İbn Abbas, Câbir, İkrime, Mücâhid, ve Katâde gibi İslâm'ın ilk asırlarında yaşayan müfessirlerin tamamına yakını bu görüştedir.[87] Bu rivayetleri ayrıntılı olarak toplayan Taberî, İslâm'da haram kılınan ribâyı açıklarken, "Ribâ, mal sahibinin [alacaklının], borçlusuna vadeyi artırmasından ve borcunu [ödemesini] ertelemesinden dolayı [anamala] ilave ettiği fazlalıktır."[88] şeklinde bir tarif geliştirmek suretiyle onların görüşlerine katılmaktadır. Sonradan gelen bazı müfessirlerin görüşleri de onlara muvafıktır.[89] Son yüzyıllarda yaşayan müfessirlerin çoğu da bu kanaati tercih etmektedirler.[90]

---

85 Ribâyı yasaklayan ayetlerin Hicretin beşinci yılında nazil olması kuvvetle muhtemeldir. Hz. Peygamber'in fazlalık ribâsını yasaklaması ise, Hicretin yedinci yılında Hayber'in fethi zamanına ait bir olgudur. Ayrıntılar için bkz. Gül, *Kur'ân'da Faiz Yasağı*, 323-325.

86 Tartışmalar hakkında bkz. İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 86-90.

87 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 101-113; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1412/1992), 347-348.

88 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 3: 103.
وحرم الربا يعني الزيادة التي يزاد رب المال بسبب زيادته غريمه في الأجل وتأخيره دينه عليه.

89 Hûd b. Muhakkem el-Hüvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, nşr. Bilhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990), 3: 326; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî. *el-Keşfü ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 2: 282, 284-285; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr,* 1: 331-332, 457-458; Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1425/2004), 1: 209; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1428/2007), 189.

90 Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Mısır: Dâru'l-menâr, 1367), 4: 123; İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 78-79; Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1423/2003), 1: 318.

Görebildiğimiz kadarıyla, Kur'ân'da geçen ribâ kavramının belirtecinin cinsiye olduğu yönünde genel bir kanaat oluşması, hakikatin öyle olmasından değil, müfessirlerin mezheplerinin görüşlerini tefsirlerine sokmak istemelerindendir. Nitekim çeşitli mezheplere mensup müfessirler bu kanaati tefsirlerine taşımışlar, bunun üzerinden mezheplerinin görüşüne kapı aralamaya çalışmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sürecin başlaması fıkhi mezheplerin oluşum dönemlerine kadar inmektedir.

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) açıklamaları bu hususta dönüm noktası olarak görülebilir. Şâfiî, Kur'ân'da yasaklanan ribânın câhiliye ribâsı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu ribânın gayrimeşru bir yol olduğu, "Karşılıklı rızanıza dayanan bir ticaret bulunmadıkça aranızda mallarınızı batıl yollarla yemeyin."[91] ayeti çerçevesinde zikredilmiştir. "Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır."[92] ayetiyle de bu durum tekrar vurgulanmıştır. Fakat her iki ayette alışveriş türlerinden hangisinin helal, hangisinin haram olduğu belirtilmemiştir. Hz. Peygamber işte bu belirlemeyi yapmıştır, yani bu ayetleri beyan etmiştir. Böylece ribâ, hem Kur'ân'la hem de Allah'ın Peygamberinin diliyle, yani Sünnet'le haram kılınmıştır. Hatta gayrimeşru alışveriş türlerinin Sünnet'le haram kılınması ribâ ayetlerinden de öncedir. Yani Allah, *"Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır."* ayetiyle, kendi kitabında ve Peygamberinin lisanında yasakladıkları dışındaki alışveriş türlerini haram kılmıştır. Müslümanlar da Allah'ın Peygamberinin haram kılmasını esas alarak ribâyı ve diğer gayrimeşru alışveriş türlerini haram kılmışlardır. O, bu konudaki en kapsamlı ve en özlü görüşün de bu olduğunu ileri sürmektedir.[93]

Görüldüğü gibi, Şâfiî, ribâya ilişkin açıklamalarında Sünnet'e merkezi ve belirleyici bir rol yüklemektedir. "Kim bunu [Kur'ân'da yalnızca câhiliye ribâsının yasaklandığını] söylerse, Allah'ın Peygamberinin Sünnetinin umumunu iptal etmiş olur. Bu görüş, onu söyleyenin cahilliğidir. Allah'ın Peygamberinin Sünneti anlattığım gibidir. Kim bu hususta benim söylediğime muhalefet ederse, Sünnet konusundaki cahilliği ile söz söylemedeki hatasını bir araya getirmiş

[91] en-Nisâ 4/29.

[92] el-Bakara 2/275.

[93] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris el-Muttalibî el-Kuraşî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfi'î*, haz. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Riyad: Dâru't-tedmüriyye, 1428/2006), 1: 429-434.

olur."[94] demesi, onun bu konudaki hareket noktasını oluşturan akıl yürütme biçimini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bakış açısı böyle olunca ribâ hakkında en son nazil olan ayetlerde geçen ribâ lafzı, umûm, husûs, icmâl (yalnızca Şari'nin beyan edebileceği kapalılık), işkal vb. ifade eden bir cins isim hüviyeti kazanır. Nitekim Şâfiî'den, ayetteki alışveriş (البيع) ve ribâ kelimelerinin lafız ve mana yönünden umûm, husûs, tahsîs ve icmâl ifade edebileceğine ilişkin farklı görüşler nakledilmektedir.[95] Ona atfedilen bu ihtimallerin hepsi de Kur'ân'daki ribâ kavramını câhiliye ribâsı ile sınırlı olmaktan çıkarmakta, hadislerde yer alan ve bunlara bağlı olarak illetlendirme *(ta'lîl)* yöntemleriyle çeşitlendirilen bütün ribâ türlerini kapsar hale getirmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Şâfiî'nin dini hükümleri belirlemede Sünnet'i olması gereken yerden daha ileriye taşımak maksadıyla sarfettiği anlaşılan sert sözlerini tekrar eden herhangi bir müfessir yoktur. Keza, onun ribânın gayrimeşru alışveriş türleri bağlamında *"Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır."* ayetinden önce Sünnet'le haram kılındığı iddiasına itibar eden herhangi bir müfessir de bulunmamaktadır. Buna Şâfiî'nin mezhebine sıkı sıkıya bağlı olan müfessirler de dahildir. Bununla birlikte onun görüşlerinin kendinden sonraki müfessirlerin pek çoğu üzerinde hayli etkili olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.

Müfessirlerden bir kısmının, Şâfiî'nin usulünü benimseyerek, Kur'ân'da ribânın her türünün yasaklandığını ileri sürdüğünü görüyoruz. Özellikle Şâfiî Mezhebine bağlı olan müfessirlerin, Şâfiî'nin ribânın muhtevasına ilişkin görüşlerini tamamen benimsedikleri, ilgili ayetlerde ribânın Şâfiî Mezhebinde açıklandığı ve çeşitlendirildiği şekliyle haram kılındığı hususunda ısrarcı olduklarını gözlemliyoruz. Bagavî (ö. 516/1122), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) ve Âlûsî (ö. 1270/1853) bu müfessirlerin önde gelenlerindendir.[96]

---

94 Muhammed b. İdris el-Muttalibî el-Kuraşî eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 234.

95 Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, 1: 348-350.

96 Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Bagavî, *Me'âlimü't-tenzîl (Tefsîru'l-Bagavî),* nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dâr tayyibe li'n-neşr, 1409), 1: 341-42; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 7: 81; el-Kâdî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah Ebû Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk ve Mahmud Ahmed el-

Bazı müfessirler ise, Kur'ân'da geçen ribâ kelimelerindeki belirtecin cins ifade ettiği ve kapsamının beyanla tespit edilmesi gerektiği, dolayısıyla Kur'ân'la, hem câhiliye ribâsının hem de Sünnet'te ve illetlendirme süreçlerinde ona eklenen ribânın *(mülhak ribâ)*[97] haram kılındığı hususunda Şâfiî ile aynı kanaati paylaşmakta, fakat ayrıntıda ondan ayrılarak, ilgili ayetlerin tefsirinde kendi mezheplerinin görüşlerini zikretmektedirler. Hanefilerden Cassâs'ı, Malikilerden İbnü'l-Feres el-Endelüsî (ö. 597/1200) ve Hanbelilerden İbn Âdil'i (ö. 880/1475) bunlar arasında sayabiliriz.[98] Şîîlerden Tûsî (ö. 460/1068) ile Tabresî (ö. 548/1153) de ribâ ayetlerinin kapsamıyla ilgili olarak benzer görüşlere sahip olan müfessirlerdendir.[99]

Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi, mülhak ribâ bağlamında gerek Şâfiî'nin iddialarının, gerekse onun açtığı çığırdan yürüyen müfessirlerin ileri sürdükleri görüşlerin ribânın hükmünü belirleyen ayetlerin vahyedildiği dönemde tarihi bir karşılığının bulunmadığı, yani, hakiki ribâ olan câhiliye ribâsı yasaklanmadan ona ilave edilen fazlalık ribâsının yasaklanamayacağı izahtan varestedir. O halde Kur'ân'da haram kılınanın, evvelemirde câhiliye ribâsı olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat şunu da kabul etmek gerekir ki, mülhak ribâ Kur'ân'la tamamen alakasız da değildir. Ne var ki, bu alakayı kurmanın yolu, ribânın bu türünü Kur'ân'da yasaklanan ribâ kapsamına alma kolaycılığına kaçmak değil, onun hakiki ribâya niçin ve nasıl eklendiğini tespit etmektir. İşte

---

Atraş (Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1421/2000), 1: 230; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1417/1997), 3: 48, 50.

97 İslâm alimleri arasında câhiliye ribâsına hakiki ribâ, hadislerde ona ek olarak yasaklanan ribâya da mülhak ribâ adı verilir. Altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun hemcinsleriyle peşin mübadelelerinde alınan bu ziyadeye fazlalık ribâsı *(ribâ el-fadl)* da denir. Keza, buna kıyasla belirlenen ribâ da aynı isimle anılır. Bkz. Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Naim ve Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1974), 6: 387-88.

98 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1: 640-641; Ebû Muhammed Abdulmünim b. Abdurrahim (İbnü'l-Feres) el-Endelüsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Taha b. Ali Bûsrîh (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427), 2: 402 vd.; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1419), 4: 447-48.

99 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 2: 359, 368; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabresî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994), 2: 206-207.

bu noktada da İbnü'l-Kayyim'in (ö. 751/1350) açıklamaları bizim için bir çıkış yolu olabilir.

İbnü'l-Kayyim fazlalık ribâsının câhiliye ribâsına eklenmesini şöyle izah etmektedir:

Ribâ, açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılır. Açık olan kendisinde büyük bir zarar olduğu için haram kılınmıştır. Gizli olan da açık olana vesile olduğu için haram kılınmıştır. Bu yüzden birincinin haram kılınışı doğrudan iken, ikincinin haram kılınışı ise dolaylıdır. Açık ribâ nesîe ribâsıdır. Bu da câhiliyede [Arapların] yaptıkları şeydir. (...) Fazlalık ribâsının haram kılınması, seddi zerâyi' [harama götüren vesileleri engelleme] türündendir. (...) Hz. Peygamber, nesîe ribâsına düşmelerinden korktuğu için sahabilerine fazlalık ribâsını yasaklamıştır. Onlar bir dirhemi iki dirhem karşılığında satsalardı –ki, bu da ancak iki tür arasındaki kalite, darp, ağırlık veya hafiflikteki vb. farklılıklardan dolayı yapılır-, bundaki peşin kâr vesilesiyle yavaş yavaş vadeli kâr almaya başlarlardı. İşte bu, tam da nesîe ribâsıdır. Bu [izahımız], gerçekten [nesîe ribâsı almak için] muhtemel bir vasıtadır. Bu vasıtayı engellemesi, Şârinin [gözettiği] hikmetlerdendir. O, bu yüzden bir dirhemin iki dirhem karşılığında peşin veya veresiye olarak satılmasını onlara yasaklamıştır. Bu da akla uygun, anlaşılabilir ve onlara mefsedet kapısını kapayan bir hikmettir.[100]

Vehbe Zühaylî (ö. 2015) de İbnü'l-Kayyim'in yöntemine benzer bir yol izleyerek, câhiliye Araplarının nesîe, yani câhiliye ribâsından başkasını bilmediklerini, Kur'ân'ın nassının bunu haram kıldığını, sonra Hz. Peygamber'in altı sınıf malın hemcinsleriyle peşin, birbirleriyle veresiye olarak alışveriş edilmelerinde cari olan fazlalığı da buna eklediğini ve nesîe ribâsına götüren vesileleri engellemek için onu haram kıldığını belirtmektedir. Onun düşüncesine göre, ribânın bu türünün Sünnet'teki haramlığı, karşılıksız bir fazlalık içermesinden hareketle câhiliye ribâsına kıyasla sübut bulmuştur.[101]

Gerek İbnü'l-Kayyim'in, gerekse Zühaylî'nin açıklamaları sadece fazlalık ribâsının yasaklanma sebeplerini ortaya koyma noktasında değil, aynı zamanda sonradan ortaya çıkan muamelelerden hangilerinin ribâ kapsamına alınması

---

100 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakki'în,* 2: 103.

101 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 670.

gerektiği hususunda da bize bir yöntem sunmaktadır. Onların açıklamaları, nerede ve ne zaman ortaya çıkarsa çıksın bütün mefsedetlerin hakiki ribâya kıyas edilerek, hem şeklen ona benzeyenlerin hem de ona vesile olanların ribâ kavramının kapsamına alınması ve İslâm noktainazarından haram ilan edilmesi gerekmektedir. Onların görüşü ribâ ayetlerinin güncelle bağını kurmada bir temel oluşturabilir, Kur'ân'ı güncel meselelere uygulamada metodik bir başlangıç noktası teşkil edebilir; fakat sadece kıyas ve sedd-i zerayi delilleri ile sonuç almaya çalışmanın yetersiz kalacağı da açıktır. Daha isabetli ve kapsamlı çözümlere ulaşabilmek için bunların yanı sıra câhiliye ribâsının fonksiyonlarını, unsurlarını, zararlarını, Şarinin onu yasaklarken gözettiği maksatları, ilgili ayetlerin bağlamlarını, ribâ yasağının İslâm'ın ilk sistematiği içerisindeki yerini ve bir metni veya olguyu anlayıp yorumlarken dikkate alınması gereken diğer her şeyi hesaba katmak zaruridir.

SONUÇ

Ribâ, İslâm'dan önce Araplar arasında bilinen ve uygulanan bir muameledir. Din literatüründe bu muamele câhiliye ribâsı ve *nesîe* (vadelendirme, veresiye, erteleme) ribâsı adlarıyla bilinir. Eğer İslâm'da yasaklanan bir ribâdan söz ediyorsak bunun başlangıç noktası câhiliye ribâsıdır. Kur'ân'ın nassıyla haram kılınan da ribânın bu türüdür. Özellikle İbn Abbas, Câbir, İkrime, Mücâhid, ve Katâde gibi İslâm'ın ilk asırlarında yaşayan müfessirlerin tamamına yakını ve son yüzyıllarda yaşayan müfessirlerin çoğu bu kanaattedir. Hz. Peygamber, altı malın türdeşleriyle peşin takaslarında taraflardan birinin aldığı fazlalığı da karşılıksız olması ve harama sebebiyet vermesi noktasından hareketle bu ribâya kıyas etmiş ve yasaklamıştır. Keza, İslâm alimleri de sonradan ortaya çıkan bazı haksızlık çeşitlerini ribâ kapsamına alırlarken büyük ölçüde yine aynı yolu izlemişlerdir.

Bu durum, İslâm'da yasaklanan ribânın mahiyetinin gerektiği gibi kavranabilmesi için öncelikle câhiliye ribâsının tanınmasını, tespit ve tahlil edilmesini, şeklinin ve özelliklerinin ortaya konmasını zorunlu hale getirmiştir. Durumun farkında olan İslâm alimleri câhiliye ribâsı için birbirine yakın tarifler geliştirmişler, çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Dolayısıyla kaynaklarda câhiliye ribâsının nasıl ve ne şekilde cereyan ettiğini anlatan pek çok açıklamaya rast-

lamak mümkündür. Câhiliyede ribâ, bankerlik yapan sermayedarlar lehine gayrimeşru bir gelir kaynağı iken, muhtaçlar aleyhine acımasız bir sömürü aracı olmuştur. Zira insanların borçlanma ihtiyaçlarını azaltacak veya karşılayacak başka bir iktisadi aracın olmaması, muhtaçları ribâ akitleri yapmak zorunda bırakmıştır.

Rivayetlerde yer alan bilgilerde ekseriyetle veresiye alışverişten sonra müşterinin borcunu vadesinde ödememesi sebebiyle satıcının kendisine verdiği yeni vade karşılığında aldığı ribâ anlatılmaktadır. Bununla birlikte, ödünç işlemlerinde ve hatta kişiyi hak sahibi yapan bazı uygulamalarda cereyan eden ribâya değinen bazı rivayetler de vardır. Anlaşılan o ki, Câhiliye Dönemi'nde ribâ akdi, ödünç alıp verme işlemlerinde ödünç akdiyle eşzamanlı olarak yapılabilirken, diğer borç akitlerinde vadesinde ödenmeyen borcun süresi yeni bir anlaşmayla uzatılırken yapılmaktadır.

Câhiliye ribâsının işleyiş tarzında ve uygulamalarında dikkat çeken husus, ribânın hakiki mal üzerinden ve çoğu kere yüksek oranlarda gerçekleşmesidir. İslâm öncesi dönemde Devlet düzeninin teşekkül etmemiş olması, ribânın fazlasıyla kontrolsüz kalması, istikrarsız olması, dengesiz seyretmesi ve acımasız uygulanması sonucunu doğurmuştur. Bu yüzden o, şeklen günümüzdeki faiz olgusunu andırsa da uygulanış biçimi ve fonksiyonları itibariyle daha çok çağdaş tefeci faizine benzemektedir.

Ulaştığımız bilgileri toparlayacak olursak, câhiliye ribâsının, bir kişinin, ödünç verirken ya da hakkı olan bir malın veya süresi dolan alacağının ödenmesini ertelerken, üzerinde anlaşılan vade karşılığında ve şart koşmak suretiyle, anamalına ilaveten borçlusundan aldığı fazlalığın adı olduğunu söyleyebiliriz. Câhiliye Arabının ribâ derken kastettiği budur. Bu tarifte, Câhiliye Dönemi'ndeki ribânın özellikleri ve unsurları olarak, onun alacaklı ve borçlu taraflarca yapılan bir akitle kararlaştırılması, hak veya alacak üzerinde cari olması, anamalın ekonomik ve hakiki değeri olan bir mal cinsinden olması, borçluya anamaldan daha fazla ödeme yapmasının şart koşulması, borçlunun da bu şartı kendi iradesi ile kabul etmesi ve bu fazlalığın vadeye karşılık alınması öne çıkmaktadır. Yani bu özelliklere ve unsurlara sahip olan muameleler ribâ muamelesi olarak adlandırılır; bu vasıflara sahip olmayan muameleler ise, hediye, gasp vb. isimlerle anılır.

Sonuç olarak, eğer İslâm'da bir ribâ yasağından, çeşitli mezheplerin ve alimlerin ribâ teorilerinden söz ediyorsak bunun başlangıç noktası câhiliye ribâsıdır. İslâm'daki ribâ yasağını gerektiği gibi ortaya koymak isteyen veya çağdaş gelişmeleri de nazarıitibara alarak İslâm temelli gerçekçi bir faiz anlayışı / teorisi oluşturmaya teşebbüs eden bir bilim adamının, evvela câhiliye ribâsını, sonra Kur'ân ayetlerinin onu yasaklarken gözettiği amaçları, daha sonra da Hz. Peygamber'in ona ek yaparken esas aldığı hususiyetleri iyi araştırması gerekir. Çünkü câhiliye ribâsı kavramına kazandıracağı içerik, onunla ilgili ayet ve hadislere vereceği anlam, bir bilim adamının faiz anlayışının temelini oluşturacaktır. Tabii ki, günümüz şartlarında câhiliye ribâsının aynısı aranmamalıdır; onun şekli, muhtevası, fonksiyonları, özellikleri, unsurları ve sonuçları yeniden yorumlanarak, yeni meselelerde, mesela, tüzel kişilerin yaptıkları akitlerde, değeri izafi olan mallarda ve sair durumlarda faizin cari olup olmayacağı vb. meseleler vuzuha kavuşturulabilir. Onunla benzerlik gösteren işlemler Kur'ân'da haram kılınan ribâ kapsamında değerlendirilebilir. İlaveten, ona vesile olan çağdaş yollar tespit edilip, bunlar ek ribâ kabilinden kabul edilebilir. Ana hareket noktası bu olmakla birlikte, ribâ kavramının kapsamı, ayrıntılarda izlenen yönteme, içinde bulunulan zaman ve coğrafyaya göre farklılaşabilir. Bu da aslı itibariyle statik olan ribâya mahiyeti sürekli güncellenebilen dinamik bir yapı kazandıracaktır.

KAYNAKÇA

Ahmad, Ziauddin. "Ribâ Teorisi". trc. Ali Rıza Gül. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 1 (2003): 453-465.

Ahmed Âsım. *Kâmûs Tercemesi (Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*. nşr. Rizeli Hasan Hilmi Efendi. 4 cilt. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1417/1997.

Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 520-525. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

Aydın, M. Akif. "Borç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 285-291. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Bagavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl (Tefsîru'l-Bagavî)*. nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 cilt. Riyad: Dâr tayyibe li'n-neşr, 1409.

Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 379-388. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Bustânî, Butros. *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420.

"ed-Deyn". *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*. 21: 102-141. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.

Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 cilt. Cidde: Dâru'l-kıble, 1419/1998.

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. nşr. Ebu'l-Vefâ' el-Efğânî. Haydarâbâd: Matba'atü'l-vefâ', 1357.

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî. *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Haydarâbâd: Lecne ihyâi'l-me'ârifi'n-nu'mâniyye, ts.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. nşr. İbrahim el-İbyârî. 15 cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1967.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 17-19. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûs el-muhît*. nşr. Mektebü tahkîki't-türâs fi müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.

Gül, Ali Rıza. *Tarihi Bağlamı Çerçevesinde Kur'ân'da Faiz (Ribâ) Yasağı*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2006.

Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1425/2004.

Hüvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. nşr. Bilhâc b. Saîd Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.

"el-İ'âra". *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*. 5: 181-195. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî el-Hanbelî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1419/1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tûnus: ed-Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden 'an Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve's-sahâbeti ve't-tâbi'în*. nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü nizâr, 1417/1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Musannaf*. nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-kıble, 1427/2006.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîratü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakka v.dğr. 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1417/1996.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1418/1998.

İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 2 cilt. Mısır: Şeriketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1401/1981.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el- Kuraşî el-Bağdâdî. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el- Kuraşî el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1384/1964.

İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdulmünim b. Abdurrahim el-Endelüsî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Taha b. Ali Bûsrîh. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

Kâdî el-Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah Ebû Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk ve Mahmud Ahmed el-Atraş. 3 cilt. Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1421/2000.

Koç, Sadık ve Tahsin Deliçay. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12. sy. 2 (Elazığ 2002): 191-210. Erişim 27 Mart 2017. http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt12/sayi2/191-210.pdf.

Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvattau Mâlik*. nşr. M. Fuad Abdulbaki. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1412/1992.

Muhammed Reşîd Rıza. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 cilt. Mısır: Dâru'l-menâr, 1367.

Mukâtil b. Süleyman el-Belhî el-Horasânî. *Tefsîru'l-hams mie âyeh mine'l-Kur'ân*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ayniyat no: 245554, Yer no: 19116.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. M. Fuâd Abdulbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc (Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî)*. 28 cilt. Kahire: el-Matba'atül-Mısriyye, 1347/1029.

Olcar, Ayten. "Türkiye'nin Dış Borç Sorunu ve Kriz Etkileri". Yüksek Lisans tezi, Hitit Üniversitesi, 2013.

Orman, Sabri. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz". *Para, Faiz ve İslâm* içinde. haz. Sabri Orman ve İsmail Kurt. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1992.

Özdemir, H. Ahmet. "Son Peygamber'in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5. sy. 1 (2005): 95-112.

Râgıb el-İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1412/1992.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin el-Hasen b. Ali et-Teymî. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1411/1990.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtâru's-sıhâh (Mu'cemü'r-Râzî)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşfü ve'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Kitâbü'l-mebsût*. 31 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983/1403.

Seyyid Kutub. *Fî zılâli'l-Kur'ân*. 6 cilt. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1423/2003.

Söyler, İlhami. *Devlet Mallarının Kamu Finansmanı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, 2005.

Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullah b. Sa'd b. Mesrûk. *Tefsiru Süfyân es-sevrî rivâyetu Ebî Ca'fer Muhammed 'an Ebî Huzeyfe en-nehdî 'anh*. nşr. İmtiyaz Ali Arşî. Beyrut, 1402/1983.

Şâfiî, Muhammed b. İdris el-Muttalibî el-Kuraşî. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.

Şâfiî, Muhammed b. İdris el-Muttalibî el-Kuraşî. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfi'î*. haz. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 cilt. Riyad: Dâru't-tedmüriyye, 1428/2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1428/2007.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *es-Siyer es-sagîr*. nşr. Mecîd Haddûrî. Beyrut: ed-Dâru'l-müttehide li'n-neşr, 1975.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî*. nşr. Mahmud Muhammed Şakir. 16 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.

Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ'*. İhtisar: Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cassâs er-Râzî. nşr. Abdullah Nezir Ahmed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. nşr. Şuayb el-Arnavud. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1996.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Refik el-Acem vd. Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr. 5 cilt. Mısır: Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Tosunoğlu, Şebnem. "Kamu Maliyesi". *Kamu Maliyesi* içinde. ed. Ş. Tosunoğlu ve T. Ergül. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, 2012.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. nşr. Kemal Besyuni Zağlul. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiye, 1411/1991.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Tercüme ve Şerh: Ahmet Naim ve Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

Zeme, Hasan ve Muhammed Faruk. *Faiz Tarihi ve İslâm*. trc. Osman Şekerci. İstanbul: Sinan Yayınevi, 1968.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1985.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 749-751
Doktora Tez Özetleri / Summaries of Doctoral Dissertations

Özcan, Şevket. "Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi" Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.

Ozcan, Sevket. "Ninian Smart and His Phenomenology of Religion". Phd. Dissertation, Ankara University Institute of Social Sciences, Ankara/Turkey 2016.

Şevket ÖZCAN *

ÖZET

Modern dönemin önemli din bilimcilerinden birisi olarak kabul edilen Ninian Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin parametrelerini ortaya koymak tezin temel amacıdır. Bu bağlamda özellikle Smart'ın eserlerine müracat edilerek Din Fenomenolojisi anlayışı ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında konunun önemi, amacı, sınırları, kullanılan metot ve kaynaklar ele alınmışıtr.

Birinci bölümde; genel anlamda Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkışı ve temel özellikleri, belli başlı din fenomenologlarının ortaya koyduğu temel kavramlar ve Din Fenomenolojisi'nin bilimsel konumu ile ona yönelik temel eleştirilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde; Smart'ın hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri ele alındıktan sonra fenomenolojiyi nasıl uyguladığı üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda onun dini/dinleri fenomenolojik olarak tanımlama ve inceleme yaklaşımı olan

* Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
Research Assistant, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Religion.
Kırıkkale/Turkey (ozcan.sevket06@gmail.com).

yedi boyutlu din modeli ve bu modele dayanarak din/dinlerle ilgili yaptığı fenomenolojik incelemeler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bölüm sonunda özellikle yedi boyutlu din modeline yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde; Smart'ın Din Fenomenolojisi yöntemi ve din fenomenologlarına yönelik eleştirileri üzerinde durulmuştur. Smart'a göre din fenomenolojisinin anlamı ve görevi ele alındıktan sonra fenomenolojik anlayışının başlıca özellikleri ve Din Fenomenolojisi'nde kullandığı kavramlar ve yöntemler incelenmiştir. Ayrıca Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade ve Wilfred Cantwell Smith gibi din fenomenologlarına yönelik temel eleştirileri ele alınmıştır. Bölüm sonunda ise Smart'ın fenomenolojik anlayışına yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Sonuç bölümünde; ortaya konulan temel varsayımlar çerçevesinde Smart'ın Din Fenomenolojisi anlayışının genel anlamda Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi alanına katkıları ve önemi deskriptif bir şekilde belirtilmeye çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER

Ninian Smart, Din, Fenomenoloji, Din Fenomenolojisi

ABSTRACT

The main aim of the dissertation is profounding the parameters of Phenomenology of Religion of Ninian Smart, who is accepted as the most important religious scholars of the modern era. In this regard, especially by applying to the Smart's works, it has been tried to bring his understanding of Phenomenology of Religion. The dissertation consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

In the introduction part; the importance, purpose and limits of the subject, methods used and resources have been discussed.

In the first part; in general the emergence and basic features of Phenomenology of Religion, basic concepts put forward by the major religious phenomenologists and scientific position of Phenomenology of Religion and fundamental criticisms of it have been given a place.

In the second part; the life, the scientific personality and works of Smart then discussed, focused on how to apply phenomenology. In this regard, the seven-dimensional model of religion that his religion/religions fenomenological defining and investigation aproach and based on this model, concerning religion/religions his phenomenological investigations has tried to put forward. At the end of this part, especially evaluations for his seven-dimensional model of religion have been given.

In the third part; we have focused on methods used by Smart in Phenomenology of Religion and his criticisms for phenomenologists of religion. After discussed the meaning and mission of Phenomenology of Religion by Smart, basic features of his fenomenological understanding and used concepts and methods in his Phenomenology of Religion have been analysed. Also, his basis criticisms of phenomenologist of religion such as Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade and Wilfred Cantwell Smith have been mentioned. At the end of the part, evaluations for his fenomenological understanding have been given.

In the conclusion part; in the framework of the basic assumptions which has been set out in this study, Smart's phenomenological understanding contributions, in general, to the field of History of Religion and Phenomenology of Religion and its importance have been stated in a descriptive way.

KEYWORDS

Ninian Smart, Religion, Phenomenology, Phenomenology of Religion.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 753-758
Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Güney, Zehra Betül. *Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak: Müslüman Kardeşler'de Söylem Eylem İlişkisi.* İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

Muammer İskenderoğlu*

20. asrı söylemde her biri ayrı bir ideal devlet ve toplum vaadinde bulunan, ama gerek iktidara geliş süreçlerindeki gerek iktidara geldikten sonraki söylem ve eylemleri ile hem bu ideolojilere gönül veren taraftarlarını hem de genel olarak ortaya çıktıkları veya iktidara geldikleri toplumları hayal kırıklıklarına ve de felaketlere sürükleyen seküler veya dinsel ideolojiler asrı olarak nitelendirmek yanlış olmaz. Tarihi süreçte diğer ideolojilerin başarısızlığı üzerinden kendini alternatif olarak sunan bir ideolojinin etkin bir konuma geldiğinde kısa sürede gerçek bir alternatif olamadığına ve isimleri ne olursa olsun, bu ideolojilerin derin tefekkür ürünü bir devlet ve toplum projeleri sunamadığına 20. asır tarihi en büyük şahittir. Bu ideolojilerin her birinin belli örnekler üzerinden söylem ve eylem analizinin yapılması, gelecek için bir ders almak adına, ilim insanlarına düşen en önemli görevdir. İdeolojik körlükle malul ülkemiz akademik çevrelerinde bu tarz çalışma örneklerine çok az rastlandığını söylemek hiç de haksızlık olmaz. Bu bağlamda burada ele alacağımız *Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak* adlı çalışma, Müslüman Kardeşler örneği üzerinden son dönemlerde gündemimizden düşmeyen İslamcı ideolojinin tarihiyle yüzleşmek ve bu ideolojinin söylem ve eylemleri açısından günümüzde değişen bir şeyin olup olmadığı hakkında fikir edinmek açısından önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkıyor.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.
Associate Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy. Sakarya / Turkey (iskenderoglumuammer@gmail.com).

Gerek yerli gerekse yabancı İslamcı ideolog veya toplum liderleri ile ilgili ülkemizde ciddi akademik çalışmalar olmadığı gibi bu tarz çalışmalar yapmanın gereğinin de hala anlaşılabildiğini söylemek zor görünmektedir. İdeolog ve toplum liderlerine rasyonel bakış açısıyla değil de duygusal bakış açısıyla yaklaşmanın, İslam toplumların başına ne tür felaketler getirdiği ayrı bir tartışma konusudur. Burada bizi ilgilendiren husus, felaket gelmeden önce bu ideologlar ve toplum liderlerini göklere çıkarıp, felaket geldikten sonra aynı şahısları yerin dibine geçiren ve bunu da akademik unvanlarını kullanarak uzman edasıyla yapan insanların düştükleri trajikomik durumdur. Güney'in çalışması bu açıdan farklılık arz ediyor ve eserin başlığındaki *Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak* tabiri de rast gele bir seçimi değil, bilinçli bir tercihi ifade ediyor: Hasan el-Benna'yı ve cemaatini duygusal bakış açısıyla değil, rasyonel bakış açısıyla okumak, bu örnek üzerinden gerek 20. asırdaki gerekse günümüzdeki diğer şahıs ve cemaatleri de aynı yöntemle okumak ve bunun neticesinde yukarıda bahsedilen trajikomik duruma düşmeden; ilim ve düşünce insanı olarak, felaketten sonra değil, felaket gelmeden önce ilim ve fikir dünyasına, devlete ve topluma karşı olan görev ve sorumluluğu yerine getirmenin vicdani huzuruyla alnı ak, başı dik yoluna devam etmek.

Güney'in çalışmasının içeriğine gelirsek; eser üç bölümden oluşuyor: Yazar ilk bölümde Benna'nın yetiştiği siyasi ve fikri ortamı ana hatlarıyla tasvir ediyor. İkinci bölümde Müslüman Kardeşler teşkilatının yapısı ve isleyişi ile ilgili ihtilafları ele alıp değerlendiriyor. Çalışmanın ana bölümü olan son bölümde de cemaat içindeki fikri ihtilafları ve bu ihtilafların doğurduğu sonuçları inceleyip değerlendiriyor.

Hasan el-Benna'nın yaşadığı 20. asrın ilk yarısı sadece Mısır ve İslam dünyası için değil, dünyanın geneli için insanlık tarihinin en büyük felaketlerinin yaşandığı bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönem Mısır siyaset ve fikri ortamını anlamak da dünyanın genelindeki, özellikle de hâkim güç olan Batı dünyasındaki siyasi ve fikri ortamı doğru bir şekilde anlamaya bağlıdır. Bu çerçeve içinde Güney, eserinin ilk bölümünde Benna'nın yetiştiği dönemde Mısır siyasi ve fikri ortamını inceliyor. İlk olarak yazar, Mısır'daki fikri akımları milliyetçilik, laiklik, sosyalizm ve İslamcılık olarak dört ana başlıkta inceliyor. Bu akımların gerek Osmanlı Türkiye'sindeki gerek Batı'daki akımlarla ilişkisine dikkat çekiyor. Burada

Güney'in işaret ettiği dikkat çeken bir husus, bu akımları keskin sınırlarla birbirinden ayırmanın zorluğudur. Bu durumu Benna üzerinden anlatmak gerekirse, milliyetçiliğe karşı görünen Benna, Arapları "İlk seçkin İslam ümmeti" olarak tanımlamada ve devletin ve hilafetin Arapların elinden çıkıp Osmanlı Devleti'ne geçmesinin Müslümanların perişanlığına sebep olduğuna işaret etmede (35-36) bir sakınca görmemektedir. Dörtlü tasnifte dikkatimizi çeken ve burada vurgulamak istediğimiz diğer bir husus da yazarın yaygın kullanımı takip ederek İslamcılık akımı ile selefiliği özdeşleştirmesidir. İslam düşünce geleneği çok zengin ve çeşitlilik arz eden bir gelenektir ve gerek klasik dönemde gerek modern dönemde selefi anlayışın bu zenginliği reddeden ve İslam'ı kendi tekeline alan anlayışının modern dönemde yaygın bir şekilde İslamcılık olarak isimlendirilmesi İslam adına büyük bir talihsizliktir. Güney, İslamcılık başlığı altında beş ayrı tür selefilikten bahsedip, her ne kadar yine bunlar arasında keskin bir ayrım yapma imkânı olmasa da Benna'yı Modern Selefiler olarak isimlendirilen grubun içine yerleştiriyor ve onun kurduğu Müslüman Kardeşler'in özellikle Vahhabilik'ten farklı yönlerine dikkat çekiyor. İlk bölümün son kısmında Güney, belli ölçüde bu fikri akımların siyaset sahnesindeki yansımaları olarak görülebilecek siyasi partileri kısaca tasvir ediyor. Ülkemizde tek parti rejiminin hâkim olduğu bir dönemde Mısır'da çok partili bir siyasi hayatın varlığını gözler önüne sermesi açısından bu kısım, ülkemizin akademik camiası için dahi oldukça bilgilendiricidir. Bu partiler ile ilgili yazar'ın şu değerlendirmesi, dün olduğu gibi bugün için de İslam dünyasının diğer ülkelerindeki siyasi partiler için geçerlidir: "*Bu partilerin ciddi programları olmadığı gibi, her biri belirli ideolojilerin değil belirli kişilerin istekleri doğrultusunda işlev görmüştür.*" (67)

Güney çalışmasının ikinci bölümünde Müslüman Kardeşler Cemaati'nin kuruluş, teşkilat yapısı ve işleyişini ve bu bağlamda ortaya çıkan söylem ve eylem tutarsızlıklarını inceliyor. Hiç şüphesiz Cemaat klasik sufi tarikatlardan teşkilat yapısı açısından belli hususları alsa da bunları modern bağlama uyarlayarak ve yeni durumun gereği ilave kurumsal eklemeler de yaparak teoride sonraki birçok cemaate de örnek olacak bir yapı ortaya koymuştur. Fakat pratikte bu yapı nasıl işlemiştir ve bu işleyiş ne tür sorunlar doğurmuştur? Yazar bu bağlamda idari, mali ve ahlaki olmak üzere üç ana başlık altında söylem ve eylem ilişkisini belli örnekler üzerinden inceliyor. Bu örneklerin benzerleri aslında sonraki birçok cemaatte de karşımıza çıkan hususlar olup, bu yapılara rasyonel bir bakış

açısıyla bakamayıp, geçmişlerin hatalarından ders alamadığımızın göstergesi olmaları açısından da üzerinde düşünülmesi gereken hususlardır.

İslamcı akımlar her ne kadar ilkesel olarak şura prensibine vurgu yapsalar da pratikte bu ilke çoğunlukla terk edilmiştir. Benna'nın kurduğu cemaat için de durum farklı değildir. Cemaatin kuruluşundan birkaç sene sonra Benna'nın İdare Meclisi'nin görev ve yetkilerine sınırlandırma getirerek kendi yetkilerini genişletmesi, cemaatte ilk ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuş ve nihayette cemaatten ilk kopmalar başlamıştır. Mali hususların idaresi söz konusu olduğunda da teorideki ideallerle pratikteki uygulamalar birbirini tutmamıştır. Kuruluşunun ardından 1940'lara gelindiğinde cemaat artık değişik alanlarda faaliyet gösteren bir holdinge sahiptir. Bu holdingin işçi, çiftçi, memur ve orta direkten oluşan üyelerin aidatlarıyla kurulmadığı bir gerçektir. Güney'e göre "*Hasan el-Benna'nın da hatıratında belirttiği üzere cemaat, saray ve muhalefet arasındaki kutuplaşmada her zaman saray tarafında yer almış, bu duruşu saray tarafından karşılıksız bırakılmamış, cemaate fonlar ve mali yardımlar aktarılmıştır.*" (129) Yine "*Cemaat ülkenin en engin toprak ağaları ve fabrika sahiplerinin de desteğini almıştır.*" (131) Cemaat, Arap Yüksek Konseyi'nden de tebliğ için yardım almış, Filistin için toplanan yardımlar da oraya gönderilmeyerek cemaat için harcanmıştır. Cemaat, Nazi Almanya'sından hem maddi hem de silah yardımı almış ve bunlar İngiliz karşıtı eylemler için kullanılmıştır. Hiç şüphesiz, alınan bu yardımlar bir şekilde haklı gösterilebilir, ama bizim için dikkat çekici olan ve hala İslamcı akımların söylem ve eylem tutarsızlığının en tipik örneklerinden biri olan husus, mali hesaplarda şeffaflığın olmamasıdır. Yazara göre, Benna'nın mali hesaplarda şeffaf olmadığını iddia ederek cemaatten kopanların sayısı hatırı sayılır seviyededir. Erdemli toplum ideali ile toplumun önüne çıkan İslamcı akımlar içindeki ahlaki yozlaşma da söylem ve eylem tutarsızlığının başka bir örneğidir. Müslüman Kardeşler içinde tipik bir örnek, Benna'nın eniştesinin birçok evli ve bekar kadınla yasak ilişkilerini, cemaat ileri gelenlerinin aksi görüşlerine rağmen, bizzat Benna'nın, cemaatin zarar görmemesi düşüncesiyle örtmesidir. Bu ve benzeri olayları sineye çekemeyen birçok cemaat mensubu değişik dönemlerde cemaati terk etmek zorunda kalmıştır.

İslamcı ideolog ve toplum liderlerinin düşünce yapıları değerlendirildiğinde, bu kişilerin tutarlı ve derinlikli bir varlık, din ve toplum görüşünün olmadığı, hatta onların böyle bir kaygı da taşımadıkları söylenebilir. Bu genel iddia

Benna için de geçerlidir. Güney çalışmasında halife/yöneticinin özellikleri, devletçilik ve ümmetçilik arasındaki dengenin nasıl kurulacağı, laiklik ve İslam hukuku arasındaki dengenin nasıl kurulacağı, Benna'nın hükümetlerle olan ilişkisi, el-velâ ve'l-berâ ve cihat hususları üzerinden inceliyor ve yukarıdaki iddiayı temellendirmeye çalışıyor.

Bu hususların her birini burada detaylı olarak ele alma imkânına sahip değiliz. Kısaca ifade etmek gerekirse, yazara göre yöneticide hangi özelliklerin olması gerektiği ve hangi durumlarda ona itaat edileceği hususunda cemaatin tavrı Benna döneminde çelişkili bir durum izlemiş ve cemaatin ikiye bölünmesiyle sonuçlanmıştır. Benna'nın gerek tarihteki gerek dönemindeki yöneticileri *Emiru'l-Muminin* olarak gören ve onlara itaati emreden yaklaşımına karşı, daha sonra Seyyid Kutup ile özdeşleşecek ikinci gurup bu yaklaşımı reddeden bir tavır benimsemiştir. Benna'nın hem ümmetçiliği hem Arap milliyetçiliğini hem de Mısır ulus devletini savunmasından hareketle, diğer birçok İslamcı toplum lideri gibi, onun bu konuda da netleşmiş fikre sahip olmadığı söylenebilir. Hatta İslamcıların kurdukları teşkilatlardaki işleyiş gözlemlendiğinde, onların pratikte ulus devlet seviyesine de ulaşamayıp kabilecilik yaptıkları söylenebilir. İslamcıların kurmayı vadettikleri devlette laik kanunları mı yoksa İslam hukukunu mu (İslam hukukunun hangi mezhep yorumunu) uygulayacağı hususunda da netleşmiş fikirlerinin olduğunu söylemek zordur. Güney'e göre, Benna kanunlarda yapılacak olan birkaç revizyon ile Mısır hükümetinin tam bir İslam Devleti olacağı kanaatindedir.

Belki de bu kanaatinin etkisiyle Benna hem Mısır kralı ile hem de liderliği sürecinde gelmiş geçmiş tüm hükümetlerle pragmatist bir yaklaşımla iyi ilişkiler kurmuştur. Bu süreçte hem saray tarafından hem de değişik hükümetler tarafından cemaate maddi manevi birçok destek ve imtiyazlar verilmiş, bu destekle cemaat ülkenin rakipsiz en büyük cemaati olmuştur. Ama saray ve hükümetlerin desteğine karşılık, Benna'nın söylemleriyle uyuşmayan uygulamalarda da onlara verdiği destek, cemaat içindeki huzursuzluğu artırmış ve nihayetinde cemaatten ayrılmalarla sonuçlanmıştır. Başlangıçta aktif siyasetten uzak durma ilkesini benimseyen Benna'nın bu ilkeyi bizzat kendisinin terk ederek 1940'lı yıllarda seçimlerde aday olma teşebbüsleri de cemaatte ilave ihtilaflar ve ayrılmalarla sonuçlanmıştır. Benna'nın Batı ile ilişkisi, bu bağlamda İngilizler ile, daha sonra İngilizlere karşı Amerika ile ve ikinci dünya savaşı sırasında Almanlar ile ilişki

kurması da ilkesel olmaktan ziyade tamamen pragmatist bir yaklaşımla olmuştur. Güney'e göre, Benna'nın cihat konusundaki söylem ve eylemi de çelişkilerle doludur. Filistin meselesinde cemaat üyelerinin aktif rolleri ve cemaat içinde ortaya çıkan *Gizli Teşkilat* tarafından gerçekleştirilen silahlı eylemler bağlamında bu konuyu ele alan yazara göre, Benna'nın cihat söylemiyle yetiştirip adeta galeyana getirdiği cemaat üyelerini eylemlerinden dolayı tekfir etmesi tam bir ironidir. Yazara göre cemaatin bir anlamda derin devleti olarak nitelenebilen ve asli görevi "*kral dâhil bütün üst düzey şahsiyetler ve önemli kişiler hakkında da fotoğraf, ses kayıtları ve yazılı belgeler gibi verileri de toplamak... bu delilleri yeri geldiğinde bu kişilere cemaatin isteklerini yerine getirmeleri için şantaj olarak...*" (288-289) kullanmak olan *Gizli Teşkilat*'ın yaptığı suikastlar sürecinde cemaatin devlet tarafından yasaklanması ve Benna'nın da ölümüne neden olan olaylar silsilesini, yazar özetle sunuyor, bu bağlamda ilginç bilgiler veriyor ve yorumlar yapıyor. Bütün bu sürecin sonunda, büyük ideallerle çıkılan bir yolda varılan sonuç yasaklanan bir cemaat ve öldürülen bir toplum lideridir. Bu noktadan sonraki gelişmeler ayrı çalışmalara konu olacak önemde olup, Güney'in bu konularda da yukarıda bahsettiğimiz akademik bakış açısıyla başarılı çalışmalar ortaya koyacağı ve bu konularda Türkiye'de mevcut boşluğu doldurma yolunda değerli adımlar atacağından hiç şüphemiz yoktur.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu çalışma Benna örneği üzerinden yapılmış bir çalışmadır. Aslında Benna ismini çıkarıp yerine Türkiye'den veya İslam dünyasından başka isimler koyduğumuzda da içerik açısından fazla değişiklik yapılmadan, buradaki değerlendirmelerin büyük oranda geçerli olacağını söylemek yanlış olmaz. Bu açıdan Güney'in çalışmasının başka isimler ile ilgili benzer çalışmalara vesile olması en büyük temennimizdir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, June 2017, 21 (1): 759-766
Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews

İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve *Geçmişten Günümüze Tefsir İlmi: Konusu, Hedefi ve Sınırları* Paneli (12-13 Mayıs 2017 Gaziantep)

İsmail Çalışkan*

Yıllardır devam eden Türkiye tefsir akademisyenleri, bu toplantıyı yıllık genel görüşme, müzakere ve yeni gelişmeleri paylaşma yolunda azimle devam ediyor. Bu amaçla bir yıl aranın ardından Gaziantep'te tekrar bir araya geldi. Program bir günlük bir çalışma ve ikinci gün sosyal etkinlikten oluşuyordu. 12 Mayıs Cuma günü saat 09'da Gaziantep Üniversitesi Mâvera Kongre ve Sanat Merkezi'nde başlayan program Okutman Adil Öztekin'in Kur'an tilaveti ile başladı. Protokol konuşmalarını İlahiyat Fakültesi dekan vekili Prof. Dr. Şehmus Demir, İlahiyat Fakültesi binasını yaptıran işadamı Abdulkadir Konukoğlu, Gaziantep Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Ali Gür, Gaziantep Büyükşehir Belediye Başkan Vekili Latif Karadağ yaptılar. Ardından Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın sunduğu açılış konferansına geçildi.

Kılıç'ın konuşmasının teması, 'tefsiri, yani Kur'an'ı anlama, yaşama, hayata geçirme faaliyetini nasıl daha etkin hale getirebiliriz?' sorusu etrafında şekillenmişti. Ona göre, Hz. Peygamber ile başlayan tefsir, hayata, topluma ve tarihe yön veren bir işlev görmüştür. Bu işlev *te'vil* kavramı üzerinden anlatılabilir. *Tefsir* kelimesi, bilinen lügavi anlamı dışında kavramsal olarak yorumlama, açıklama ve hatta uygulamaya konu olan bir ilmi faaliyeti anlatır. Diğer bir ifadeyle

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Professor, Yildirim Beyazit University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis. Ankara/Turkey (icaliskan25@gmail.com).

o, ilahi konuşmanın maksat ve muradını yorumlama anlamına gelir. Günümüze gelecek olursak *içtihat, istinbat, istihraç, re'y* ve *te'vil* tefsirin yeni çağlarında çokça müracaat edilecek kavramlar olacaktır. Bunlar içinde özellikle te'vil unutulmuş ya da ötelenmiş bir kavram olmaktan çıkarılmalıdır. Te'vile bahse konu durumu kazandırmanın nasıl olabileceğini anlayabilmek için önce tefsir kavramının ne olduğuna göz atmaya ihtiyaç vardır. Bu maksatla Kılıç, çeşitli tanımlarını sıraladıktan sonra en kapsayıcı tanım olduğunu düşündüğü Ö. Nasuhi Bilmen'in tanımını okudu. Hocamız kendi zengin uslüb ve bakış açısı ile tefsir kavramını kısaca açıkladıktan sonra yine tanımlarından yola çıkarak te'vil kavramını inceledi. Ona göre kelime ve terimsel anlamından hareket edildiğinde görülür ki te'vil, dinamik ve ileriye yönelik bir çabadır. Dolayısıyla gösterilmeye çalışıldığının aksine tefsir ve te'vil alternatif kavram ve işlemler değil birbirini tamamlayıcıdır. Dolayısıyla te'vilin üzerindeki küller silinmeli, şu anki tarihsel periyotta kutsanan değil insana dönük bir tefsir benimsenmelidir. Unutulmamalı ki yorum sadece kendisidir, başka bir şey değildir. Kur'an ile bugün amel edenler olduğu gibi gelecekte de nice nice yaşayanlar olacaktır, te'vil ise bu bağlamda her zaman kendi işlevini devam ettirecektir, ettirmelidir.

Saat 15.30'da başlayan öğlen sonrası programda önce Suriyeli Ahmed Alaeddin gurubunun müzik dinletisi vardı. Ardından "Geçmişten Günümüze Tefsir İlmi: Konusu, Hedefi ve Sınırları" başlıklı panele geçildi. Lütfullah Cebeci'nin başkanlık yaptığı oturumda ilk tebliğ Ali Rıza Gül'e aitti. "Dini Bir Bilim Dalı Olarak Tefsirin Gerekliliği Sorunu" adlı tebliğinde Gül, son yıllarda tefsirin hüküm çıkarmaya müncer bir yönteminin bulunmadığı dolayısıyla da tefsirin bir ilim olmadığını iddia eden kimselerin varlığını belirterek başladı. Onlar tefsire gerek olmadığını da ileri sürerler. Bu iddialar yeni değildir, hakikati de yansıtmaz. Bilindiği üzere tefsire ilk zamanlardan itibaren A. b. Hanbel gibi mesafeli duranlar vardır. Onun "Şu üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melahim ve meğazi." sözü çok fazla dillendirilir. Fakat etrafındaki muhakkik alimler diyorlar ki imam bu sözüyle sahih olmayan rivayetleri kastetti ki doğruya bu daha yakındır. Yine "Sünnet Kur'an üzerine kadirdir/belirleyicidir, ancak Kur'an sünneti belirleyemez." sözünü duyan A. b. Hanbel, "Ben bu sözü söyleyemem ama sünnet Kur'an'ı beyan eder" derim. Onun bu sözünden anlıyoruz ki onun eleştirisi mutlak olarak tefsire değildir. Maturidi de tefsir-te'vil ayrımı yapar. Bu ayrımda tefsir dendiğinde ilk

olarak Peygamber ve sahabenin yorumu; ikincisi ariflerin manalarını bire indiren yorum; üçüncüsü de bütün kapsamıyla yapılan yorum. Maturidi tefsirin, manaları bire indirmek olduğunu söyler. Geçmişte ulemanın bu tür açıklamalarını tefsir ilminin olmadığına yormak mümkün değildir. Bu arada, 'tefsir ilim değildir' iddiasındaki 'ilim' kelimesine bakmak lazım. İlim nedir ki tefsir ilim olmasın! Bir şeyin ilim olması için öncelikle *bir alana hitap* etmesi lazımdır, tefsirin alanı Kur'an'dır. İkincisi ilmin *öz nitelikleri* olmalıdır ki tefsirin çoktur. Üçüncüsü bilim dalına ait *tertip* ve *tasnif*inin olması lazımdır, tefsir bu bakımdan da çok zengindir. Dördüncüsü bir *yöntem*inin olması gerekir ki, tefsire en çok bu açıdan itiraz edilir. Dört başı mamur bir Tefsir usulü eserimiz yok. Yeni yazılan eserlerin de İsmail Cerrahoğlu'nun eserini aşmadığını görürüz. Zerkeşî ve Suyutî, günümüzdeki eserlere taşınırsa usul eleştiri olmaktan çıkar. Beşincisi o ilmin bir *terminoloji*si olmalıdır; İslam ilimleri içinde en geniş literatüre tefsir ve tefsir eserleri sahiptir. İlmin bir de *gaye*si bulunmalıdır; tefsirin gayesi Allah'ın kitabını açıklamaktır. Yedincisi onu ilmi bir disiplin haline getirecek akademik disiplinin bulunması lazımdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamberden beri İslam ilim kültür tarihinde en yaygın faaliyet tefsirdir, ilk mektep de onunla ilgilidir. Dil izahlarına bile tefsirdeki kadar girilmez. Görüldüğü gibi tefsir, sıralanan kriterleri sağlamıştır. Hasılı o bütün alanları ile başlı başına bir ilim dalıdır ve gereklidir.

Muhammed Çelik ise "Kur'ân'ın Anlam Haritası"nı ele almıştı. Ona göre, yakın zamanlarda nüzul ortamına gitmenin Kur'an'ı anlamaya yeteceği algısı oluşturulmuştur. Halbuki anlamayı gerçekleştirmek için daha birçok husus vardır. Örneğin Kur'an'da peygamberler arasında isim ve müsemma ortaklığı vardır. *Müslim* kelimesi bütün peygamberlerde ortaktır. Müsemmaya gelince kısaca şöyle diyebiliriz: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصّٰى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ... (Şûrâ 42/13); قُولُوا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلٰى اِبْرٰهِيمَ وَاِسْمٰعِيلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَا اُوتِيَ مُوسٰى وَعِيسٰى وَمَا اُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (el-Bakara 2/136) gibi ayetlere göre peygamberler müsemmada yani hükümlerde de ortaktılar, bu temel hükümler bütün kitaplarda vardır. Çelik peygamberlerin getirdikleri ahkamda ortak oladuklarını gösteren bu iki ayetten başka bazı ayetleri de sıraladı. Kur'an'ı anlamanın bir şartı da işte bu ortak hususları anlamaktır. Çelik'e göre Kur'an'ın anlam haritasını belirleyen özelliklerden birisi de Arabiliktir. Bir diğeri mecazdır. Mecaz Arapça'yı kullanan hayatın şartlarını yansıtır.

Kur’an’da ise anlamı dış dünyadan bağlantılarla anlama imkanı verir. Bu yüzden Şerif er-Radi kitabında mecazları geniş bir şekilde ele almıştır. Kıssalar da manaları kavramada yardımcı unsurlardan birisidir.

Son tebliği Gıyasettin Arslan sundu. Arslan, “Tefsirin Hedef ve Sınırları Açısından Keşşaf Tefsiri” başlıklı tebliğinde, büyük müfessir Zemahşerî’nin *Keşşâf* adlı eserinden Bakara suresinin tefsirini incelediğini, bu incelemede Zemahşerî’nin tefsirin hedef ve sınırlarını aşan yönlerini tespit etmeye çalıştığını belirterek başladı. Onun tespitlerine göre Zemahşerî, şu bakımlardan tefsirde hedef ve sınırı ihlal etmiştir: 1. İdeolojik ve mezhebi yaklaşım sergilemesi. O en orijinal tefsirlerden birisi olmasına rağmen örneğin **قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا**... (Bakara 2/38) ayetinde böyle bir yaklaşım sergiler. Ali imran suresi 18. ayetinde ru’yet ve teşbihi caiz görenlerin İslam’la alakalarının kalmadığını söyleyerek itizali ideolojisini öne çıkarmıştır. 2. Çok ihtimalli tefsir yapmıştır. Bu güzel bir tarzdır ama ‘böyle de denildi’ dediği yerlerde ölçü aşılmaktadır. **وَاِذِ ابْتَلٰى اِبْرٰهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قَالَ اِنّ۪ي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّت۪ي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِم۪ينَ** (Bakara 2/124) ayetinin yorumunda altı ihtimalden bahsediyor. Bunlardan birisi de ayetin müteşabih olmasıdır. Aslında bu ayet müteşabih değildir ama Zemahşerî bu yola gidiyor. 3. Bağlama dikkat etmemek. 4. Kelami istidlalde hata yapmak. 5. Dinler tarihinden habersiz olmak. 6. Fıkıhçı bakış eksikliğinden kaynaklanan hata. Nisa 115’i icmaya delil sayması böyledir. 7. Salt lügavi tefsir yapmadan kaynaklı hedef ve sınırları aşması.

Panelin ardından Necmettin Gökkır, İstanbul merkezli Kur’ân ve Tefsir Akademisi ve Faaliyetleri’ni anlattı. Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2008 yılından beri kendi ilgi alanına giren faaliyetlerini sürdürmektedir. Şimdiye kadar çeşitli bilimsel toplantılar yapan akademi, 2016 yılından itibaren yolun başındaki akademisyenler ve akademik çalışma yapanlar için dar çerçeveli eğitim-yetiştirme programları düzenlemeye başladı. Gökkır, bu tür çalışmaları artarak ve farklılaştırarak devam ettirmeyi planladığını vurguladı.

Kısa bir aranın ardından 17.30’da tefsir derslerinin ve Tefsir Anabilim Dalının sorunlarının görüşüldüğü Koordinasyon oturumuna geçildi. Oturum başkanı Celal Kırca bugüne kadarki toplantılarda tefsir dersleri hakkında yapılan müzakere ve çalışmaları dile getirdi. Bu çalışmaların bir ürünü olarak ortaya çık-

mış olan müfredat çalışmalarının neticelendiğini ve tanıtımının yapılacağını duyurdu. Müfredat çalışmalarına 2016 yılında Ankara'daki toplantıda karar verilmiş ve bir heyet tespit edilmişti. Komisyon dört kitap müfredatı belirlemişti. Müfredat tanıtımını İsmail Çalışkan ve Talip Özdeş yaptı. Buna göre Talip Özdeş, İbrahim Görener, İsmail Çalışkan, Abdulhamit Birışık, Musa Bilgiz, Zülfikar Durmuş, Zekeriya Pak, Ömer Kara'dan oluşan komisyon 1 Ekim 2016 ve 11 Şubat 2017 tarihlerinde Ankara'da iki çalıştay yaparak müfredat taslağı oluşturdu. Bugüne kadar yapılan koordinasyon toplantılarındaki müzakereler ve Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik ve Ölçütlerini Belirleme Komisyonu'nun çalışmalarının hasılası olan müfredatın hareket noktası ve mantığı şu esaslara dayanıyordu:

* Mevcut ihtiyaçları gözetmek

* Kuşatıcılığı sağlamak

* Yeni bakış açısını yansıtmak

* Sürdürülebilir ve gerçekçi bir müfredat olmasını hedeflemek

* Bütün tefsir dersleri arasında bütünlüğe ve tutarlılığa ulaşmak

* İlahiyat eğitimi için çatı müfredat olmak

Müfredatın muhtevasına gelince Tefsir Usulü, başlangıçta kavramsal çerçeve ve kısa bir Kur'an tarihi verildikten sonra yöntem konusuna şu ana başlıklarıyla genişçe yer verilmektedir:

-Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi

1. Anlama ve yorumlama

2. Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Ulumu'l-Kur'an

3. Doğru anlama ve yorumlama ilkeleri

-Tefsirde Yorum Farklılıklarının Nedenleri

1. Kur'an metninden kaynaklanan nedenler

2. Öznellikten kaynaklanan sorunlar

Tefsir Tarihi de Hz. Peygamber dönemi, sahabe ve tabiin asrında tefsirin ardından tedvin dönemine yer verilmektedir. Sonraki tarihi seyir de "Tefsirin

Gelişim Dönemi" ve "Çağdaş Dönemde Tefsir" olmak üzere iki ana dönemde ele alınmıştır.

Tefsir I'de tarihi seyre göre meşhur bazı müfessirler ve tefsirleri tanıtılırken Tefsir II'de meslek ve tarzlara göre tefsir anlayışları ve tefsir örneklerine yer verilmektedir. Tefsir I ve Tefsir II'de metin okuma hedeflendiği için her tefsirden örnek metinlere de yer verilmektedir.

Değerlendirme Oturumu'nda hocaların toplantının tümü üzerinde fikir beyanları oldu. Başkan Nasrullah Hacımüftüoğlu, tefsirin ilimler arasında merkezi konumda ve söz harikası olduğunu söyledi. İlk olarak söz alan M. Sait Şimşek, 'Müfessir kimdir?' sorusu üzerinde durdu. Ona göre, geçmişte mezhepler müfessirler üzerinde baskı kuruyordu, günümüzde de müfessirin muhafazakar ayarı yapılıyor. Söz konusu ayarda müfessirin ne bilmesi gerektiği şartlar sıralanır. Örneğin klasik ilimleri öğrenmek bunların başında gelir. Bu ilimler içinde sayılan Nasih ve Mensuh da vardır. Halbuki benim lügatimde nasih mensuh yok ki, bana ne fayda sağlasın. Nesh var ama Kur'an'da mensuh bir şey yok. Ben bağımsız anlamayı tercih ederim. Belki Kur'an'ı doğru anlamayı engelleyici unsurlara (mezhep, siyasi, milliyetçi vs.) tefsir usulünde yer verilmeli. Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlamazsak her türlü akım ve fikir çıkar. Bu ise bizim toplumumuzun kabul etmediği bir şey. 'Tefsir ilim midir değil midir' gibi fikirler, modern dönemin iddiasıdır. Ben de böyle iddialar ileri sürenlerin yaptıkları işe ilim demem. Bu olacak şey değildir. Ben kişisel birikim ve hür fikirleri birleştirerek tefsir yapmadan yanayım. Günümüzde birbirimizi çekiştirme yerine Kur'an'ı tefsir edelim, geçmiş ilmi birikimden yardım alalım.

Lütfullah Cebeci, 'sonraki toplantılarda "Kur'an'ı nasıl yaşayacağız" başlığı olacak mı?' sorusu ile başladı. Çünkü yapılan toplantılarda hep Kur'an'ı anlamakla uğraşıyoruz, anlayamadık mı ki bu konuya bu kadar çok yer veriyoruz. Cebeci, tefsir akademisyenlerinin sayısının çoğalması nedeniyle ağırlama işinin ağır bir yük olduğuna değindi. Yükü hafifletecek arayışlara girilmesi önerisinde bulundu. Bir de toplantılara gelip bir görünmek değil baştan sona takip etmeye gösterilmesi uyarısı yaptı.

Bilal Gökkır'a göre tefsir akademisyenlerinde sayısal ağırlık gençlere geçmişti. Bu nedenle daha çok onlara yönelik şu mesajları verdi: 1. Nesiller arasındaki mukayese yapılır. Yeniler şu açıdan eksik vs. denir. Genç tefsir akademisyeni arkadaşların yabancı dile ve modern kaynaklara hâkim, Arapça noktasında şanslıdır. Akademik noktada daha bilimsel bakıyorlar. 2. Biz tefsir yapmak üzerinde konuştuk, bu bizim kimliğimizle alakalı. Burada tefsir yapmaktan çok tefsir akademisyeni olmak durumu var. Böyle olunduğu zaman Sait Şimşek hocamın bahsettiği hürriyet vs. gelir, gelmelidir. 3. Akademik aşamaları ciddiye alarak bu iş yürütülmelidir. Kur'an'la muhatap ederek, usul ve yöntemle, tefsir tarihi ile öğrenciler yetiştirmeliyiz. 4. Tezlerde (lisans, lisans üstü, doçentlik) sorun merkezli çalışmalar yapmıyoruz, yapmalıyız. Çünkü akademik çalışmalarımız ile sorunlarımız ayrı ayrı duruyor, bu alana da ilgi duymalıyız. 5. Lisans, lisansüstü derecesinde eleman yetiştirecek hocaları atarken liyakata ve ehliyete önem verilmelidir.

Son konuşmacı Mesut Okumuş ise felsefi tefsir üzerinde çalışmış birisi olarak, o zengin ve iftihar edeceğimiz mirasa sahip ve onların talebeleri olduğumuza işaret ederek başladı. Son yıllarda İslam dünyasının ülkemize bir teveccühünün olduğunu ancak zihninde şu sorunun yer ettiğini söyledi: Acaba bu teveccühe hazırlıksız mı yakalandık? Çünkü, ona göre, ilahiyat camiasında dil, ilmi donanım bakımından eksiklikler vardır. Ayrıca mevcut birikimi sinerjiye çevirememe gibi bir sorun ortadadır.

Başkan Hacımüftüoğlu son olarak Hakkari Üniversitesi rektörü Ömer Pakiş'e söz verdi. Pakiş teşekkür ve tebrik dilekleri ardından, dile getirilen sorunlar hakkında şu tespitini paylaştı: Eğer gerekli donanıma sahip olunursa başta tefsir alanındakiler olmak üzere birçok engelin aşılacağı kesindir.

Toplantı Tertip Heyeti başkanı ve Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Dekan vekili Şehmus Demir teşekkür konuşması ile toplantı kapandı. Şehmus şu noktalara değindi: Çok programa katıldım, bugünkü kadar mutlu olmadım. Belirtmekten geçemeyeceğim husus şudur: İslam dünyasının çoğu yerinde yokuz. Çokça yardım ediyoruz ama fikri dönüşüme katkı yapacak bir çabamız yok. Eğer buradaki çalışmalarımızı oralara aktarabilseydik fikri bakımdan bu kadar sert karşı karşıya gelmezdik.

Şehmus Demir'in de çeşitli vesilelerle belirttiği gibi bu yılki program kısa tutulmuştu. Bunun en başlıca amacı hocaların tanışması ve kaynaşmasının hedeflenmesiydi. Gerçekten de toplantının ilmi kısmının kısa olması en çok konuşulan ve bir o kadar da takdir edilen yanlarındandı. Çünkü her seferinde belirtildiği gibi bu toplantıların asıl hedeflerinden birisi de tefsir akademisyenlerinin tanışması aralarında ünsiyet ve ülfet kazanmaları; tefsir ilminin belli başlı meselelerinin tefsir camiası arasında müzakere edilmesi; yeni yetişenlerin tecrübeli hocalardan yararlanmaları, yine gençlerin makale ve tezleri konusunda danışma ve müzakerelerde bulunmalarının sağlanması idi. Bu toplantıda gerek oturum aralarında, gerek yemek ve çay fasıllarında ve gerekse ikinci günkü gezilerde bu gayenin daha fazla gerçekleştiğini gözlemlediğimi ifade edebilirim. Şahsen ben en yirmi arkadaşımızın yüksek lisans, doktora veya doçentlik tezi hakkında görüşlerimi ve tecrübelerimi paylaştım.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Haziran/June 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 1

Yayın İlkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sivas/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

Yayın Sıklığı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Cumhuriyet Theology Journal is published by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey.

Scope

Cumhuriyet Theology Journal publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Biannualy (15 June & 15 December)

Cumhuriyet Theology Journal is an internatioanl peer-reviewed academic journal published twice a year.

Değerlendirme Süreci

CUID, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu

Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Bk. Değerlendirme Formları

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Review of Articles

CUID uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to *Cumhuriyet Theology Journal* are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

See: Evaluation Form

This journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism

Yayın Dili

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Language of Publication

The language of *Cumhuriyet Theology Journal* is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Atıf ve Referans Sistemi

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago stilinin kullanılmasını şart koşmaktadır.

Notes and Bibliography

Cumhuriyet Theology Journal reguires writers to use the The Chicago Manual of Style "notes and bibliography" system of referencing.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracağı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Cumhuriyet Theology Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to *Cumhuriyet Theology Journal* Editorial Office.

Submissions

Submissions to *Cumhuriyet Theology Journal* should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in *Cumhuriyet Theology Journal* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

OAI: http://cumhurilhyt.dergipark.gov.tr/api/public/oai/cuid/

LOCKSS (June-December): http://dergipark.gov.tr/cuid/lockss-manifest

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Haziran/June 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 1

Guidelines for Authors

Cumhuriyet Theology Journal reguires writers to use the *The Chicago Manual of Style* "notes and bibliography" system of referencing.

First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.

Subsequent citations: author's last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.

References: References should be placed at the end of the text in alphabetical order. If a source has more than one author, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al. The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Translator's and editor's names (if there are any) should follow the title of the work:

BOOK

a) One Author:

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99–100.

2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Bibliography:

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

b) Two Authors

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History 1941–1945* (New

York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns*, War*, 59–61.

Bibliography:
Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History 1941–1945.* New York: Knopf, 2007.

c) Three or More Authors

For three or more authors, list all of the authors in the bibliography; in the note, list only the first author, followed by et al. ("and others"):
1. Mitchell L. Eisen, Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Assoicates, 2002), 65.
2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Bibliography:
Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Translation

1. Gabriel Garcia Marquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.
2. Marquez, *Cholera*, 33.

Bibliography:
Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

e) Chapter or Other Part of a Book

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War," in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, "Seeing Red," 81–82.

Bibliography:
Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War." In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ARTICLE

a) Printed

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology* 104 (2009): 440.

2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

Bibliography:

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network", *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.

2. Kossinets and Watts, "Origins of Homophily," 439.

Bibliography:

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network." *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ENCYCLOPEDIA ENTRIES

For encylopedia entries, the author's name and surname are written first. These are followed by the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, , the place and date of publication, its volume number and page numbers:

1. As'ad Abukhalil, "Maronites," in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, 2nd ed., vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Bibliography:

Abukhalil, As'ad. "Maronites." In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 2nd ed. Vol. 3. New York: Macmillan Reference, 1491-92.

DISSERTATION

For theses and dissertations, the following order should be followed: name of the author and surname, full title of thesis in italics, thesis type, the name of the university and date.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Bibliography:

Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago, 2008.

Chicago-Style Citation Quick Guide:

http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

Please see: http://dergipark.gov.tr/cuid/page/1418

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Haziran/June 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 1

TEKNİK NOT

İlahiyat Alanı Akademik Yazım Kılavuzu

Abdullah DEMİR [*]

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, muhtevaları itibariyle kıymetli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kuranı Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Bakara, 2/14”, “el-Bakara 2/14”, “2 el-Bakara, 14” ve “2/14” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Mâtürîdî”, “Matüridi” ve “Matüridî” ve “Maturidi” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı ***Chicago*** stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:
Talip Özdeş, *Maturidi’nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15.

Chicago kaynakça örneği:
Özdeş, Talip. *Maturidi’nin Tefsir Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

---

[*] Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalām
Sivas/Turkey (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr).
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573
DOI: 10.18505/cuid.321095

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanılmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü aşan akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı,* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı,* (İnsan Yay., İstanbul 2003).
ÖZDEŞ, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* (İnsan Yayınları, İstanbul 2003).
Özdeş Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stilinin bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stilinin aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir - iki derginin Chicago veya APA stilini aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanmalıdır.

İlahiyat Alanı Akademik Yazım Kılavuzu, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları

hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

"Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır."	This article is extracted from my master thesis/ doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation, ...University, Sivas/Turkey, 2016).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makale, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta "-" veya "(/)" parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle **koyu** yazılmalıdır: **GİRİŞ**, **1. KELÂMIN ÖNEMİ; 2. KELÂMIN MEŞRÛİYETİ; SONUÇ; KAYNAKÇA** gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Salih Demir*

* Yrd. Doç. Dr., ... Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant Professor, ... University, Faculty of Theology, Department of Kalām.
Sivas/Turkey (salihdemir@......edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 120, en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmeli ve genelden özele doğru sıralanmalıdır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile *Index Islamicus*'tan bu konuda faydalanılabilir. Çalışmanın konusu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan kelimeler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: http://www.tdvia.org

DİA Madde Listesi (Tek pdf)

Index Islamicus /Thesaurus: http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1

Encyclopaedia of Islam: http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3

CERL (Consortium of European Research Libraries):
https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicrî/Milâdi)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".

Doğru Yazım: "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...".

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (’) değil ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu‘be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

“Gayın” ve “Kāf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Abdülkâdir değil, Abdülkādir gibi

Gâyetü’l-merâm değil, Gāyetü’l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. *Ğâyetü’n-nihâye* değil, *Gāyetü’n-nihâye* şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur’an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium Plus Fontu:

http://dergipark.gov.tr/uploads/files/8311/7642/eaaf/58c98b9e1c957.zip
http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download - 02b091ae
(Unicode fontlarda “altı çizgili s̱” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tabloya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılımalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Zâhid es-Saffâr’ın Hayatı ve Kelâm Yöntemi

Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile’ye Göre Mukallidin İmanı

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öğe büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o öğenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd

Şerḥu'l-Maḳāṣıd

el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öğe büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye

Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (ʿ) olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Doğru Yazım: Muʿtezile. Eşʿarîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgül, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta*'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned*'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Ebû Dâvud, *Muvatta*, "İlim", 18.

Buhârî, "İlim", 12.

Müslim, "Ticârât", 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil, ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir. Fürû' gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100'e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. "%" şeklinde değil de "yüzde" şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.
Yüzyılar Romen rakamları ile ifade edilemelidir. VI. (XII.) Yüzyıl.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır. Eser isimleri, “a.g.e.” veya “a.g.m.” şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan “Bk.” ve “s.” ile vefat tarihi gösteren “ö.” kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca “.”, “,” gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belitilen kuralllara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce “s.” kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa “el-” takısı kullanılmamalı: “el-Gazzâlî” değil “Gazzâlî”.

Arapça eser adlarındaki “kitab” kelimesi kısaltılmamalı, “kitab” kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: “K.el-Hac” ya da “Kitâbü’l-hac” değil “Kitâbü’l-Hac”.

Dipnot işaretleri virgül, nokta gibi imla işaretlerininden sonra olmalıdır. “...534/1139 yılında vefat etti”[11]. değil, “...534/1139 yılında vefat etti”.[11] şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belitilen kuralllara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.
2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 141-43.

* 1.: Eserin ilk kez geçtiği dipnotta yazımı; 2. Eserin ikinci kez kullanıldığı dipnotta yazımı.

1. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yay., 2011), 57.
2. Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, 114-15.

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99–100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

1. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Maʻhedü'l-Almânî li-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011), 2: 143.
2. Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille*, 2: 143.

Kaynakça Oluşturma:

Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Maʻhedü'l-Almânî li-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." Şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), 520.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 159.

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War,* 59–61.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli.* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945.* New York: Knopf, 2007.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.
2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Assoicates, 2002), 65.
2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview.* Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Tercüme:

1. Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, *İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.
2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

1. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 33.
2. Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, 34-54.

Kaynakça Oluşturma:

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a.* trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera.* Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

Mahmud, Abdülhalim. *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri.* trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1.Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.
2. Mahmud, "Mukaddime", 1: 34.
1. Rudolph Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere. *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 297.
2. Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", 298-99.

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War", in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, "Seeing Red," 81–82.

Kaynakça Oluşturma:

Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime". *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

Ulrich, Rudolph. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". trc. Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, 295–304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War". In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3: 142.
2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde,* 2: 162.

1. Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 43-57.
2. Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille*, 1: 52.

1. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 43.
2. Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*, 73.

Kaynakça Oluşturma:

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm.* nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd.* nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010).

Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye.* nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.

g) Sözlükler

1. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkī, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut 1364/1945), "ecl" md., 332.
2. M.F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "ecl" md., 337.

Kaynakça Oluşturma:

Abdülbâkī, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Kahire-Beyrut 1364/1945.

YAZMA ESER

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77[b].
2. Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79[a].

Kaynakça Oluşturma:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd.* Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

MAKALE

a) Matbu:

1. Adem Çiftci, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.
2. Çiftci, "Suça Teşebbüsten Vazgeçme," 23.

1. Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.
2. Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 177.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", *Classical Philology 104* (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise "*Dergi Adı* Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası" şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.
* Derginin sadece sayı numarası var ise, "*Dergi Adı* Sayı no (Yıl): sayfa" şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.
Cilt kısaltması dergilerde "c." kullanılmaz.
*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online:

1. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1(2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016.
2. Altıntaş, , "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", 17.

Kaynakça Oluşturma:

Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network". *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.
2. Akün, "Âlî Mustafa Efendi", 416

1. As'ad Abukhalil, "Maronites", in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.
2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Kaynakça Oluşturma:

Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Abukhalil, As'ad. "Maronites". In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa.* Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

ARŞİV BELGESİ

1.Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça Oluşturma:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

TEZ

1. Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi" (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.
2. Demir, "Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 22.

1. Akyüz, İsmail, "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları" (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 16.
2. Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları", 44.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.
2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakça Oluşturma:

Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları". Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi". Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty". PhD diss., University of Chicago, 2008.

TRANSKRİPSİYON / TRANSLITERATION ALFABESİ

Makalede kullanılan kaynakların adları Türkçe metinde transkripsiyon alfabesi kullanılarak yazılmalıdır (Osmanlıca/Arapça → Türkçe).

Makalenin İngilizce özet kısmında şahıs, mezhep ve eser adlarının yazımında ise *Encyclopedia of Islam (Three edition)*'da kullanılan transliteration alfabesi tercih edilmelidir (Arapça → İngilizce).

	Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Transkripsiyon Alfabesi (Türkçe kısımda eser adları ve kavramların yazımı için)		**Transliteration Alfabesi** Abstract ve Summary kısmında eser ve şahıs adları ile kavramların yazımı için)
ء	ʾ	ʾ	ʾ
ث	S̱	s̱	th
ج	C	c	j
ح	Ḥ	ḥ	ḥ
خ	Ḫ	ḫ	kh
ذ	Ẕ	ẕ	dh
ش	Ş	ş	sh
ص	Ṣ	ṣ	ṣ
ض	Ż	ż	ḍ
ض	Ḍ	ḍ	ḍ
ط	Ṭ	ṭ	ṭ
ظ	Ẓ	ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ	ʿ
غ	Ġ	ġ	gh
ق	Ḳ	ḳ	q

* "Peltek S" harfini normal şekilde yazdıktan sonra altı çizilebilir. Altı çizgili tüm yazı tipleri ile uyumlu/ Unicode karakter bulunmamaktadır.

** Transkripsiyon/Translitaration Alfabesini içeren word dosyasını buradan indirebilirsiniz.

	Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Transkripsiyon Alfabesi	Transliteration Alfabesi
ال	el-	al-
ـَ	e/a	a
ـُ	u/ü	u
ـِ	ı/i	i
ا ى	â / ā	ā
و	û/ ū	ū
ي	î/ ī	ī
و	V/V	W/w

*** Gentium Plus Fontu aşağıdaki linklerden indirebilirsiniz.
http://dergipark.gov.tr/uploads/files/8311/7642/eaaf/58c98b9e1c957.zip
http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae
(Unicode fontlarda "altı çizgili s̱" bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak "peltek se" yazılabilir)

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
Bk. / bk.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr. / thk.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
sy.	Sayı
ts.	Tarihsiz
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok